橄欖

OLIVE



11

鄭志[illegible]



Faith can only arise and grow within us by the use of our minds.
-- John R.W. Stott

Digitized by the Internet Archive
in 2026 with funding from
University of Toronto

https://archive.org/details/31761084248087_v18_n03

「橄欖」訂閱單

本人願意訂閱橄欖雜誌□份，由第□期開始。（續訂／新訂戶）

姓名＿＿＿＿＿＿ 牧師／先生／小姐／女士（請用正楷）

地址＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿

辦事機構／就讀學校＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿

電話＿＿＿＿＿＿＿＿ 教會＿＿＿＿＿＿＿＿

□本港訂戶訂閱全年八期港幣十八元。
□海外訂戶全年美金六元／港幣＿＿元（連郵費）
□奉獻＿＿＿＿元作爲橄欖之用。
（付款請用郵政匯票或支票，註明「福音閱覽室」）

「近代神學」專欄

啓蒙時代與理性宗教

引言

近代神學有兩位開天闢地的巨人，在哲學思想方面是德國的哲學家康德（ IMMANUEL KANT 1724——1804 ），在基督教神學方面，是德國神學家士來馬赫（ FRIEDRICH SCHLEIERMACHER 1768——1834 ）。這兩位巨人為歐洲哲學界和神學界帶來被公認為「哥白尼式的革命」。他們的思想，直接間接地影響十九世紀的自由神學、二十世紀的新正統派及存在主義神學。然而要了解他們的思想和他們的影響，我們必須回到「啓蒙時代」及這時代的自然產品——理性宗教。

理性宗教的背景——啓蒙時代

歐洲的十七世紀末葉和十八世紀被歷史家稱為「啓蒙時代」，這時代集合了文藝復興的人文精神與十七世紀的科學革命精神，是人類認為自己從孩童時代走進成年時代的開始；在這時代中，人是樂觀的，因為他企圖憑藉自己的思想去主宰人生，巴特十分概括地形容這時代為「絕對時代」（ THE AGE OF ABSOLUTISM ），無論在科學、政治、文化（特別是音樂）、宗教，都是那「絕對的人」（ THE ABSOLUTE MAN ）在統治、批評和發揮其無限量的潛質（註一）。

啓蒙時代對基督教信仰，有十分深遠的影響。第一、由於社會重視個人自由，許多人認為人類有權控制和管理自己，不必再受外界權威（如教會、聖經等）的束縛。第二、理智的抬頭使人開始信任自己的觀察力與分辨是非的能力，他們認為，要破除迷信，人不能相信任何與理性不合的「眞理」；再者，牛頓的科學理論引導人確定大自然是有一個完美規律的，而這完美的規律是合乎理智的，把自然規律與理智連起來，結果是，許多人相信：眞理不單是應該合乎理性，也必須合乎自然律，這是理性宗教的精神。第三、由於科學戰勝「迷信」（如伽利略、哥白尼的新發現），啓蒙時代的人認為，人類正步向一個光明的新時代，在這新時代中，科學與哲學將會得勢，而宗教（特別是基督教）將趨沒落，人類的盼望，就是這個地上的光明時代，而不是聖經所應許神的國，是社會的改革，而不是基督的復臨。

最後，啓蒙時代有一個口號，就是「容忍！」（註二），當時最受攻擊的，並不是有宗教信仰的人，而是一些頑固而不肯容忍其他宗教信仰的人；許多人認為，我們必須讓理智和經驗來測量某一個信仰是否合理，是否合乎「眞正的宗教」；一方面，宗教眞理必須由個人內心信念來決定，所以我們要尊重他人的信仰，另一方面，眞理與科學理論一樣，應當隨時代修改變更，因此世上沒有「不變的眞理」。在這一切的時代特徵中，我們都明顯的看見「絕對的人」坐在寶座上。

理性宗教的先鋒

純理性宗教——「自然神教」（ DEISM ）大約到了十八世紀初才盛行；在這以前，英國出現了數位基督教哲學家，倡導了一種半理性宗教、或超自然理性宗教——不放棄傳統的啓示宗教，却認定超自然啓示宗教必須合乎理性原則。

鄭志棣

弟洛遜大主教（JOHN TILLOTSON 1630——1694）乃當時著名之講道家。他認爲宗教可以分爲兩方面，第一方面是自然宗教，其作用乃是給予人類一些規條，使他可以棄惡從善，這些規條簡言之爲：(1)有一位神存在；(2)神要求人類有良善的生活；(3)神至終會賞善罰惡。據他說，這種自然宗教是人所共知的，合乎理性的；然而，單有自然宗教未必能使人折服，因此需要第二方面：啓示宗教來補其不足之處，啓示的作用是更清楚闡釋自然宗教的眞理，並使人更容易接受這些合乎理性的眞理。換句話說，啓示是輔助性的，也是受自然宗教批判的，因爲弟洛遜曾說：「任何與自然宗教的原則互相矛盾的事物，皆不是神的啓示。」（註三）自然宗教乃量度一切啓示的標準。他有一篇著名的講稿「神蹟確立基督教」（THE MIRACLES WROUGHT IN CONFIRMATION OF CHRISTIANITY）就是循這論點，說明神蹟是合乎理性的，也可以用來證明啓示是從神而來。

繼弟洛遜大主教後，英國著名哲學家洛克（JOHN LOCKE 1632——1704）將超自然理性宗教發揚光大。洛克自稱是虔誠基督徒，然而他的宗教理論的出發點是：人的理性和新舊約聖經同是信仰的權威。在他的AN ESSAY CONCERNING HUMAN UNDERSTANDING 中，洛克認爲宗教信仰可分爲三大類：(1)合乎理性的：一些人可以藉感覺、思考、推論來了解及接受的眞理，例如神的存在；(2)超乎理性的：人不能用理性原則分辨其眞假的，例如基督復活，這類眞理要憑信心接受；(3)違反理性的：一些與人的意念相違背，例如多神的觀念，這類信仰不能接受。

第一類信仰可憑理性接受；第二類信仰可憑信心接受，而接受的基礎是提出這信仰的人的可靠性，而這個人的可靠性是基於一些超自然事物——預言應驗及神蹟發生，這些事物的作用是印證一個人是神所差來的使者，他的話都是從神而來（註四）；第三類信仰與理性相違，因此永不會是啓示。

洛克極力主張，基督教是合乎理性的。在他所著的THE REASONABLENESS OF CHRISTIANITY 中，他認爲基督教的精義有兩點：(1)耶穌是舊約所預言的彌賽亞，是神爲人類的救贖而差派的救主；(2)人要得救必須藉相信和悔改，而悔改必須在行爲上表現出來——有公義的生活。相信基督的原因是因爲祂值得我們相信，從預言的應驗及祂的神蹟中，證明祂的啓示是可信的。在同一部書中，洛克又指出，大自然清楚地告訴我們有一位神，然而人因自己的私慾，又被迷信所蒙蔽，看不見神，祇有少數有理性者，才能在他們心裏知道有一位眞神，並且敬拜祂。啓示（特別從耶穌基督而來的）將人類心中的煙幕除掉，清楚告訴人類這位眞實、永恆、獨一的神（註五）。

總括來說，洛克的主要論點有二，第一，理性是信仰的測量器（合乎理性、超乎理性、違反理性的分類），第二，縱然人需要基督教的啓示，這啓示祇不過是理性和自然宗教的印證而已。

理性宗教的最高表現：自然神教

洛克等人認爲超自然啓示與理性沒有衝突，並且理性宗教（自然宗教）必須有啓示來補充和發揚。對這些人來說，基督教信仰仍然有一些超理性的事物存在，而特殊性啓示仍有其價值。可是自然神教者（DEISTS）却堅持要把一切超自然啓示，從信仰中除掉。

早在1624年，英國的EDWARD LORD HERBERT OF CHERBURY（1583——1648）——被稱爲自然神教之父——寫了DE VERITATE 一書，企圖在諸多宗派及教義之紛亂中，提倡一人人同意的自然宗教。據他的想法，這普世宗教包括以下各要點：至高者的存在、至高者須受敬拜、敬拜神的意義在於行善、人基本上厭惡罪並有責任悔罪、死後有賞罰。他認爲這些意識是人類所共有的，是眞宗教的特點，唯有當我們都接受這自然宗教，一切宗教糾紛才能平息，一切歸於和諧。

七十年後，美國的多倫（JOHN TOLAND 1670——1722）在1696出版了「基督教絕不神秘」一書（CHRISTIANITY NOT MYSTERIOUS），不容許任何超乎理性的啓示。他認爲啓示與理性都是從神而來，因此啓示必定合乎理性。多倫認爲眞理可藉兩個方法發現：自己或他人的觀察體驗，或是藉着啓示，而啓示沒有什麽特別，因爲啓示並不超乎人的觀察體驗，所以，其實一切眞理皆可藉觀察和體驗去發現。他認爲基督教的歷史性啓示（正如一切歷史啓示），即有時空之限制，缺乏普世性就不是眞正的宗教了。眞正的宗教必須在任何時間，任何地方皆可得著，唯一眞正的宗教就是自然宗教。

自然神教的代表人物是延得勒（MATTHEW TINDAL 1655——1733），他的代表作是1730年出版的「基督教與創造同齡：福音乃自然宗教之重述」。延得勒認爲神的旨意一定合乎理性，當「啓示」與理性不相符時，必須放棄「啓示」，因爲啓示要受理性試驗；除了要合乎理性標準外，一切信仰與傳統必須爲了增進人類的幸福，換句話說，神的旨意不是爲他自己的榮耀，乃是爲人類的幸福；再者，宗教的目的不外是使人行善，道德乃按照事物之合理與否，而宗教乃按照神的管治的法則行事，二者表面不同，實則爲一。一切與道德無關的宗教皆屬迷信；這樣，「宗教」成爲「道德」的代名詞，祇不過加上「神的命令」而已（註六）。

自然神教有兩個基本原則，其一爲：神從始至終都是一樣的，因此一個完全的宗教（從神而來的）也是不能改變，從起初到末了都不能有所增減的；其二爲：人性在每個時代永不改變，因此一個完全的宗教必須在所有時代把其眞理授予每一個人，由於歷史性的啓示不能增加這宗教任何事物，因此不是眞正的啓示。在這兩個原則的背後是對人類理性之極度信任，延得勒代表超自然宗教的過去，取而代之的是合乎理性的自然宗教。

對理性宗教的駁斥

延得勒的書出版後不久，即面臨多方教會人士的攻擊，而正統教會的代言人和最有力之護教者是英國的一位主教布托勒（JOSEPH BUTLER 1692——1752），布氏於1736年出版了一本書名爲ANALOGY OF RELIGION, NATURAL AND REVEALED, TO THE CONSTITUTION AND COURSE OF NATURE，企圖駁斥自然神教者的理論，這些自然神論者承認神的存在，却不接受基督教是唯一的宗教。布托勒護教方法要點如下：

(一)「類比」的方法：布氏指出，相信啓示並不比相信自然宗教來得困難。要證明神的存在，與證明聖經之眞實性，同樣困難。「類比」（ANALOGY）的思想方法乃是從大自然的現象明白並發現宗教眞理，從已知的事實來了解不能直接觀察和接觸到的事物。

(二)「或然率」（PROBABILITY）的方法：布氏認爲，「或然率」乃有限的人最實際的指引。當我們要決定選擇相信或不相信一件事物時，就要視乎「或然率」之高低。假使甲的「或然率」是1%，而乙是0%，我們要選擇甲；又假如甲的「或然率」是51%而乙是49%，我們也必須選擇甲。基督教可信性的「或然率」相當高，因此我們必須選擇相信它（註七）。

布氏的書分成兩部份，即自然宗教與啓示宗教。第一部份他用了很長的篇幅討論人死後是否仍然有生命。答案是：從今生的經驗，我們曾經歷多次重大的改變（比方從胚胎變成一個人），仍然繼續存在，根據「連續原理」（PRINCIPLE OF CONTINUITY），我們大有可能經歷從生到死的改變，而仍然存在，這種在自然界中可找到類比的信仰是值得我們相信的。然而布氏在某些場合中，又用「非連續

原理」回答反駁他的人：要證明人死後沒有生命，必須有特殊理由，而我們沒有特殊理由，因爲我們對將來不清楚。有人說布托勒用「連續原理」推論推得太遠，而他同時用「非連續原理」也是有欠公允。

啓示宗教也可以使用類比方法來證實，布氏認爲一些聖經眞理，如「中保」、「人的無能」、「神的愛」，與大自然的現象有類同之處。

不錯，布氏的書有力地指出，按照他的思想方法，啓示宗教是合理的。然而布氏很明顯是一個經驗主義者。按照他的理論，我們必須從觀察事實開始，然後從所知的事實推及不可知的事情，從現今的事實推及將來的事（註八）。雖然布氏不是一個貫徹始終的經驗主義者，他明顯的沒有從啓示開始他的護教，這是他的致命傷。再者，他的啓示宗教是建於自然宗教之上，而不能確立聖經啓示的權威，他的「或然率」也有同樣的弱點。

總括來說，布托勒並未擺脫理性宗教的羈拌（註九），他認爲理性是神放在人心中的明燈，足以引導人在許多事物的比較中，作一個明確的決定，理性仍是信仰的基礎。

理性宗教的崩潰：懷疑論者的攻擊

布托勒與自然神教者的爭辯，方興未艾，二者的理論同被懷疑論者所打垮。休謨（DAVID HUME 1711—1776）爲蘇格蘭人，基督教家庭出身，然而一早便放棄了信仰，反對世上一切宗教，認爲這些祇是「患病的人的夢想而已」。於1739年出版了一本書TREATISE OF HUMAN NATURE。與布托勒一樣，反對一切抽象(A PRIORI)思想方法，祇是休謨乃一貫徹始終的經驗主義者和懷疑論者，認爲高度的「或然率」不足以構成知識，實際上他不接受任何知識的結構。

休謨認爲「知識」完全是從人的「官感」而來；官感接觸外界事物，形成兩種感應，其一爲「印象」（IMPRESSION），印象包括五官感覺、情感、情慾等較爲強烈的觀念；其二是「意象」（IDEAS），乃在腦中較淡的觀念，如記憶、幻想等。意象是從印象而來，而一切觀念皆從人經驗而來，因此人沒有經驗以外之眞知識。一個印象（或意象）與另一個印象（或意象）之間沒有關連，雖然有時我們會將兩個意象連起來，如「火」與「熱」，實際上二者沒有必然的關係；換句話說，休謨認爲一切事物都是獨立的，並沒有「因果」關係，有的都是由於我們的記憶罷了！進一步來說，休謨認爲科學定律（基於自然界規律性）只不過是人心理的產品，我們不能推測未來發生之事。

布氏主張用「或然率」決定事情的眞假，聲稱這是最客觀處理「事實」（BRUTE FACT)的方法；然而休謨將這種『客觀性』推到極端，認爲過去的經驗只不過是一堆互不相關的「事實」，將來的事情爲何不可以與以前發生的完全不同。休謨認爲假定將來的事必須按照以往方式發生，是基於一個非理性基礎。對基督教所有神蹟，休謨認爲就算那些事情（例如基督復活）曾在歷史中發生，也祇不過是一些奇異的自然現象罷了，在這個「純機運」（PURELY CONTINGENT）的世界中，與其他事情無關，也與我們現代人無關，更不要說到藉此預測未來了。

布氏企圖站在經驗主義的立場，爲眞道爭辯，結果被休謨在同樣的基礎上，把基督教整個信仰連根拔起。休謨認爲，按照經驗主義的立場，我們至多可以證明一位有限的神。至於用「類比」方法從已知的事去明白與我們經驗以外的事，休謨認爲沒有可能（註十）。

結論

在短短的數十年中，基督教從極端理性宗教進到極端懷疑主義，而布托勒則在這兩個極端中顯得吃力不討好。休謨對基督教批判使教會人士啞口無言，信仰似乎走到窮途末路。在結束這文章之前，以下是數點簡單的評論：

㈠理性宗教把神在人類歷史中所完成的救贖簡化成數條道德律，把基督教最獨特之處完全消除。雖然他們聲稱「客觀」、「理性」，他們立論的基礎實際上是「主觀」和「非理性」的，因爲他們以自己的想法爲標準。

㈡布托勒企圖站在「中立」的地位，用「或然率」和「類比」來證明基督教是合理的、根據事實的。他的毛病是不明白，人是不可能「中立」的，不是站在「眞理」一邊，就是站在「錯誤」那一邊，在救贖的知識上尤其如此。正如保羅說：「世人憑自己的智慧，旣不認識神，神就樂意用人所當作愚拙的道理，拯救那些信的人，這就是神的智慧了。」（註十一）。布氏沒有認定「人憑自己的智慧，不能認識神」的眞理，也不從神的啓示和聖經權威作出發點。很可惜，他的錯誤現代某些福音派神學家也犯上了。

㈢休謨以純機運來批判布托勒，認爲世上沒有因果關係這回事。他也錯了。聖經告訴我們，這個宇宙是神所造的，其中的規律可以被人了解、運用，因此基督徒相信他們可以藉着因果關係來預測將來。雖然超自然現象的發生不能用一般自然律來解釋，但聖經告訴我們基督復臨以前超自然現象不是常發生（創八：22），因此我們可以研究自然界的規律（註十二）。休謨可以在經驗主義的立場上打倒布氏的理論；但信徒必須基於神話語的立場，並靠着聖靈的能力，駁斥休謨，「將各樣的計謀，各樣攔阻人認識神的那些自高之事，一概攻破了，又將人所有的心意奪回，使他都順服基督。」（林後十：5）

備註

(1) 參 Karl Barth, "Protestant Thought: from Rousseau to Ritschl". Published by Simon and Schuster: New York, 1959, pp. 11 – 57.

(2) 一六八九年英國政府訂立了容忍法例 Act of Toleration, 米爾頓 (Milton) 的 Areopagitica (1644)及洛克的Letters On Toleration (1689) 都是主張止息宗教紛爭的。

(3) James C. Livingston, "Modern Christian Thought", Macmillan Publishing Co.: New York, 1971, pp. 15–16.

(4) John Locke, "The Reasonableness of Christianity", Stanford University Press: Stanford, 1958, pp. 78 – 87.

(5) Ibid, pp. 57 – 59.

(6) J. C. Livingston. pp. 23 – 24.

(7) 布托勒所用的方法，常被現代福音派神學家採用，最明確運用布氏的「或然率」的代表乃美國前三一神學院教授約翰蒙哥馬利 (John Warwick Montgomery)

(8) C. Van Til, "Christian Theistic Evidences" (Class Syllabus: Westminster Theological Seminary, Philadephia) 1961. pp. 5 – 6.

(9) 參考 Van Til, pp. 5, 17 – 18.

(10) Colin Brown, "Philosophy and the Christian Faith". The Tyndale Press: London, 1969, pp. 66 – 73; Van Til, pp. 19 – 35.

(11) 哥林多前書一章廿一節。

(12) 見周功和編著：「基督教神學觀」。中華福音學院神學讀物編譯著述委員會出版。一九七六年。十五至十六頁。

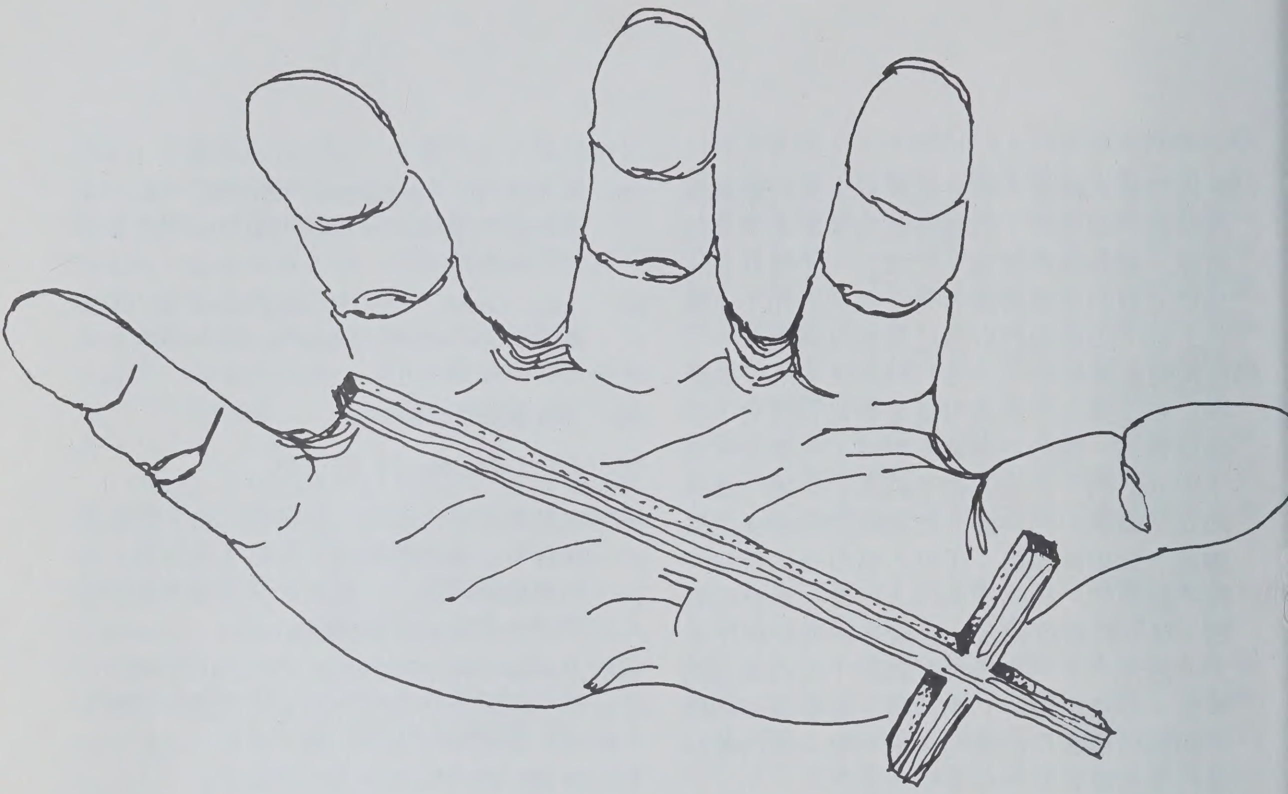
陳若愚

（陳若愚先生，畢業於香港大學，後往美國攻讀神學，現任中華基督教會灣仔堂主任。）

預告

「近代神學」專欄（大綱）

第一章　啓蒙時代與理性宗教
第二章　自由派神學的起源
第三章　新正統派及其影響
第四章　現代神學趨勢
第五章　福音派神學的基礎與展望



神是全能全善的嗎？

——談苦難與罪惡的問題

前言

筆者曾受不少哲學系同學不斷追問一個兩難問題：

1. 若上帝是全能的，則祂有能力改變苦與罪，
2. 若上帝是全善的，則祂必欲改變苦與罪；
3. 今世界上有苦與罪，
4. 這證明上帝或是全能而不全善（祂有改變苦與罪的能力，但不肯去改變）。
5. 或是全善而不全能（祂欲改變苦與罪，但沒有能力。

面對這個問題，筆者不能不從純理性與知識的角度去反省自己的信仰；最後發覺基督的信仰不單能給人生命，就是在理性與知識上也是可以站得穩的。

本文始於討論近代懷疑主義哲學家休謨（HUME）的一篇文章 DIALOGUES CONCERNING NATURAL RFLIGION（註一）文中有三個人在辯論宗教問題：

1. PHILO——一個懷疑主義者。（以下用P代表）

2. CLEANTHES——一位衹從理性去認識上帝的自然神學家。(以下用C代表)
3. DEMEA ——一位反對理性的基督徒。(以下用D代表)

文中P提出了以上這苦罪問題，而兩位答辯者由於立場太極端，一個衹講理性，一個完全反對理性，以致都敗落下來。筆者覺得休謨寫得不夠公允，把答辯延續而寫下本文。

本文通過一個思想系統來對所有關乎罪惡的來源等問題，嘗試作一全面的答覆，並且爲奥古斯丁的名言，「罪惡是對完美的虧損。」(EVIL IS THE PRIVATION)建立一論據(見答案嘗試的第二步)。

本文是護教學文章，所以文筆相當枯燥，必須耐心讀下去，才能把握其思路，惟望弟兄姊妹見諒。

一、上帝的全能全善和苦與罪的存在

本文要處理的，是一個宗教哲學的問題，就是所謂苦難與罪惡的問題。這問題在古代爲伊壁鳩魯(FPICURUS)所提出，近代則爲經驗主義之休謨提出。

這問題是基督教要特別面對的，因爲這是從現實世界的現象中，向基督教所肯定的「上帝全善全能的屬性」提出質疑。這問題見於休謨的DIALOGUES CONCERNING NATURAL RELIGION。

「如果祂(上帝)欲阻止罪惡，但不能，則祂非全能的；若祂能，但不願意，則非全善的，若祂既欲如此，且能如此，則何以世上有罪惡呢？」

二、問題的分析與界劃

不少人以這問題作爲上帝不存在的論證，但其實這不能推論出上帝不存在，而祇能推論出上帝若同時具有全善與全能這兩屬性時是矛盾的，故這不是上帝存在與否的問題，而是有關上帝屬性的問題，休謨在這對話的開始時正說明這一點，他藉D說：

「本問題不是關乎上帝之存有(BEING)，而是關乎上帝之本性(NATURE)。」

其次，提出這問題之P，亦不否認上帝之存在，他甚至反對無神論者的主張。他祇是對C之人神同型論(ANTHROPOMORPHISM)作出質疑，他認爲若以經驗爲始點，則人永不能認識上帝：

「我們的觀念不能達於經驗以外；我們不能對神聖的屬性與作爲有任何經驗。」

這說法很能代表休謨之經驗主義立場，假若人不能離開其感官經驗而有知識，則上帝超乎我們的感官經驗，我們就對祂一無所知。而對人神同型論的最有力挑戰，就是舉出經驗世界之缺陷，以使對方不能由經驗界類比神，所以P說：

「經過以上對苦難的反省後，你能否繼續保持你的人神同型論，而肯定神的道德屬性，如公義、慈愛、憐憫、正直等，是與人類之善同一本性呢？」

這是反對十六、十七世紀以來自然神學之由自然界類比神的趨向。

其次，這也是對基督教的一致性作出挑戰，基督教信仰的前題在肯定一全善全能的上帝。休謨並不否定上帝存在這前題，但却指出，若這上帝的屬性是全善全能的，就要解釋苦罪存在之來源，才能滿足理性的需求。

三、休謨提出的解答及其不足

對這問題之初步解答，爲C之提出在經驗上之樂多於苦的現象：

「健康之比病痛、快樂之比痛苦、幸福之比悲哀，莫不更爲普遍。」

但這說法很快就被推翻。第一、苦痛雖不更爲普遍，但却更爲猛烈。第二、縱使接受這答案，仍沒有解答苦罪存在之問題，祇要世上

有一點點苦罪，就應該有原因：若神是全善、全能，何以會容許點點的苦與罪存在呢？

D則提出一傳統宗教上的答案：

「今世若與宇宙相比，不過是滄海一粟，今生若比之於永恆，則不過是一瞬間事。現今之苦與罪現象，在未來的日子及其他領域內，皆可得轉化。」

這是從永恆與無限之空間去消解苦罪的問題。這說法有其智慧的一面，但其陳述方式却帶太大獨斷性，不能滿足理性上的要求，故C即評之爲「完全建築在空虛中。」

由以上兩個答案之不足，休謨卽承認上帝不是全能的。但這無疑已否定了基督教之一致性，故我們不能在此停下來，却要繼續提出新的答案，本文卽在作此嘗試。

四、答案嘗試之第一步：對苦罪給予正面意義

C反問了一個很有意思的問題，他要P證明人是有苦與罪的，這是迫P作一肯定，但P是一懷疑主義者，不能肯定任何東西，可惜休謨並沒有讓P有機會回答，攪亂了問題的方向，而輕輕避過了C的追問，但這問題仍然存在，我們可從C之反問開始探索下去。

何謂苦與罪？爲什麼苦與罪一定含不善之意義？假若苦與罪是所以成就善的話，則其存在將毫不損及上帝之全善與全能的屬性。

苦與罪所以成就善之說，有以下類型：

第一類型，是從宇宙之整體價值處消解苦罪：

①我們可把上帝之設計宇宙，類比爲藝術之創造。

②在繪畫時，一幅畫之美，在其色彩與光暗等能互相調配，若祇有單純一色彩，且毫無光暗，則此畫平平無奇，沒有美感。

③由上例中，可見暗之所以顯出整幅畫之美，這是暗的價值，但此價值必要從整幅畫上看，不能單從一少部份之光暗比較上看。

④若把宇宙比爲畫，上帝比爲畫家，暗比爲苦罪，則若我們不自限於某一時空下去觀宇宙，而能從宇宙之整體上看，則苦罪並非不善，且是所以成就整個宇宙之大善者。

⑤故若從無限之宇宙角度觀之，苦罪之負面意義全部消解，且反顯出其正面意義。

第二類型，是從較高之價值標準處消解苦罪：

①就一般之價值標準言，疾病、死亡等是苦難，殘忍、憎恨等是罪惡，皆爲不善。

②但若某人有較高（或不同）之價值標準，如以「與神感通」是最高價值標準，當其達到此境界時，他就有勇氣去面對疾病與死亡，有力量去戰勝心中之殘忍與憎恨的衝動，於是疾病和死亡對他根本不是苦難，殘忍與憎恨根本不是罪惡。

③進一步，更且以疾病、死亡、殘忍、憎恨等爲所以磨煉其靈性生命，迫之更爲向上追尋神，更爲謙卑而不以自己爲中心，是所以成就更大之善者也。

④於是，對一個有這價值標準的人，苦與罪根本不存在，且一般人所謂的苦與罪，祇是一種磨煉而迫之更爲向善，由負面而更顯出正面的價值。

⑤經此反省後，我們發覺這種價值觀是可能的，我們不能否定其爲可能之眞理標準；若要堅持苦罪問題去質疑上帝，就要先推翻此標準之可能性。

以上兩類型之觀點，可以推論出人所謂的苦與罪，根本不是不善，反是善的另一種形式。於是，宇宙一切都是善的，而由全善全能的上帝所掌管。

反對者或會認爲這種說法是抽象憑空，沒有經驗作基礎。

而答辯者則可謂：我們承認一般日常經驗不一定有以苦罪爲善的境界，但我們却不能否

認，人類歷史中，也有不少人（特別是宗教徒）記載他們曾經歷過這種境界，且能用行動見證出來。很明顯，這些記載是有一定的經驗作基礎，而不是憑空幻想出來。否則，一切偉大人格之記載都是虛假的了。除非反對者能用可靠的方法解釋這些人的經驗全部是幻想的結果，否則我們不能說他們的記載缺乏經驗基礎。

或許反對者會說：所謂經驗是客觀的感官經驗，不是主觀的靈性經驗。

但答辯者可反問：何謂主觀或客觀經驗？若一個人的靈性經驗能客觀地在行為上表現出來讓他人經驗，是主觀的還是客觀的呢？又通過個人感官所經驗者，皆個人的，如何說是客觀呢？所以，反對者之問題是不清楚的。而進一步說，反對者自限於感官經驗，以之為唯一眞實，是永無法認識眞理的。

當然，反對者最後可說：以上之境界性經驗，無論如何不是普遍的，最低限度對於一個自限於感官經驗的人是不普遍的。在他們的範疇裏，苦與罪是切身的感受，所謂以苦罪是善的說法，他們不能理解，更不能滿足他們所肯定之範圍內的理性要求。

至此，答辯者與反對者處於不同之人生境界，雙方不能眞正溝通。於是答辯者不得不進到反對者的範圍內討論，於是乃有下一步之論說。

五、答案嘗試之第二步：對實際之苦與罪作解釋

無論如何，在感官經驗世界的範圍裏，苦與罪是不善的。那麼，這些實際之苦罪是否根源於全善全能的上帝呢？

對這問題，我們首先可有一共同的肯定，就是上帝是存在的。對祂是否全能全善的問題，我們不知道；但對祂其他的屬性，如祂存在的狀況是絕對的、必然的及常恆的這方面，我們大致都會承認。

然後，我們可分析所謂苦與罪的存在狀況。

所謂苦，如疾病、死亡等狀況，是與另一種狀況相對而言的，如健康、生存等。所謂罪亦如是，如殘忍之與同情，恨之與愛等。故苦罪之存在，是依於一種相對的狀況而來。

由於是相對的，則痛苦之與快樂、罪惡之與美善，是互相限制的；而其在人生過程中，由限制就會成一此消彼長的現象。由其此消彼長，則每一或苦或樂之情況出現，皆無常恆性，而是無常性的。由其無常性，則推論出是偶然性的，即可有可無的，而非必然性的。

由上分析，則苦罪之存在狀況，為相對、偶然、無常的，正好與上帝之絕對、必然及常恆相反。而兩狀況之相反，非平等對立之相反，因為絕對之與相對、必然之與偶然、常恆之與無常，有同質之關係，不同快樂之與痛苦為對立性質。

若將絕對性加以各方面限制，即成相對性；將必然性加以限制，即成偶然性；將常恆性加以限制，即成無常性。但不可反過來說，因將相對性限制，祇更增加其相對，却不能使之變為絕對。

由此分析，則所謂相對、偶然、無常等，皆為對絕對、必然、常恆性之限制而來。進一步可說，它們是後者之不完全而來，或謂是對後者之虧損、缺陷而來。於是我們可說，苦罪之存在狀況，是對上帝之存在狀況之虧損、缺陷（PRIVATION）（註二）。如用中國名詞即是一種陷溺的狀況。

人為什麼會有這一種陷溺的狀況呢？

這要從人與上帝之關係上說，假若人與上帝之關係密切，則人之生命存在狀況，是可以分享上帝那種絕對、必然與常恆之狀況。但這種關係破裂，則人所分享得的絕對、必然與常恆性就陷溺下來，而成相對、偶然及無常性。這是人對上帝關係虧損的結果。

由是我們可知，苦罪不是積極性的存在狀況，而是消極性的由上帝之絕對、必然及常恆

的存在狀況之陷溺而來。苦罪雖是實在的，但却沒有實體，因上帝沒有創造苦罪，它只是人對上帝關係之虧損。故苦罪之原因不在上帝，却在人自己。

不過反問者可再問：「上帝雖沒有創造罪惡，但爲什麽祂容許人虧損其與祂的關係，而讓人落入苦罪狀況之可能裏呢？」由這問題，引出下一步之論說。

六、答案嘗試之第三步：自由意志的探討

下面我們要指出，上帝容許人有苦罪之可能，是出於一必需且更大之善意，這容許並不損及上帝之全善與全能。

從分析中，我們可知人虧損其與上帝的關係這行動，是一自由的行動，非命定的行動。因爲若果是命定的，則必爲外力或本性所牽引，而外力或本性亦必爲一罪惡的力量；然前面已辯明，罪惡並無實體，祇爲一種關係之虧損、或存在狀況之陷溺，故罪惡本身並無力量。若其能有力量，則要待其與人這實體之意志結合後才有；即要人虧損了其與上帝之關係後，才能有力量。但今天未作此行動，則無罪惡力量之可能。

若人因自由意志之選擇而陷溺，則上帝何以讓人有這自由意志呢？

在此，我們要先界劃清楚自由意志的範圍，這自由意志，不同一般對自由的看法。一般所謂自由，是逍遙自在之意，但這裏却是專指人與神的關係上的自由而說，即人自由選擇其與神的關係，或而密切，或而破裂。

上帝之所以容許人有這選擇的自由，是因爲愛是要以自由爲基礎的。出於被迫或命定的，不是眞正的愛。上帝並不把人創造成機械人或扯綫木偶，使其被動地與自己發生愛的關係；却是把人創造成一自由的主體，使其能自願地和自己產生愛的關係，而愛在此才有眞正的基礎。

其次，上帝給予人這自由，可使人時常面對墮落之可能，在這挑戰下，人生命之奮鬥向上的意義才能顯露，而祂賦與人的各種德性才得以發揮。若沒有這可能性，則這世界將是一最壞的世界，因這世界將缺乏了挑戰與奮發之原素，而這些原素是完美的必要條件。（註三）。

基於以上兩種原因，上帝賦予人自由的意志，這是一必需之善，也是一更大之善意。故上帝之容許人有虧損與祂關係之自由，並不損及其全善全能，反更顯明了祂的善意。

七、一些反問的答辯

反問者或會作出幾個問題。第一個問題是：上帝旣爲全能的，則必預知人會作虧損的選擇，那麽，祂爲什麽不作攔阻呢？

對此問題基督教之預定論有詳細的討論。即上帝旣把人創造成一自由的主體，如果又以其力量干涉人的自由選擇，則爲矛盾的做法。故上帝尊重人的自由，也就不攔阻其抉擇之行動，祇是要人對其抉擇負責。

進一步，從基督教角度看，上帝已立下了一救贖計劃，即上帝已爲人預備了耶穌代人贖罪的救恩。這是上帝在預知人墮落而作之慈愛作爲。而這代贖的救恩，也是讓人經自己抉擇後而接受的，故上帝自始至終都尊重人之爲自由主體。

由此，上帝之全善與全能不能爲此問題難倒，倒更由此而彰題。

第二個問題，則爲近人ANTONY FLEW與J.L.MACKIE 所問：上帝旣是全能的，爲什麽不使人旣有自由，又沒有犯罪的可能呢？（註四）

對這問題，JOHN HICK在其EVIL AN-D THE LOVE OF GOD 一書已有詳細駁論。簡單地說，這問題是對「自由」一字意義的混淆。

所謂「又有自由又無犯罪可能」，這自由是逍遙自在的自由，或一般意義的自由抉擇之自由。但前面已界劃清楚，自由是指人在與上帝的關係上有自由的選擇而言，而犯罪就是用這自由去選擇破壞人與上帝之關係。在這意義下，則若說人有自由去選擇其與上帝之關係，但又沒有不選擇其與上帝的關係之可能，這是互相矛盾的。上帝可以造一世界，使人有逍遙自在的自由，但人却被迫地與祂有密切的關係（卽沒有犯罪的可能），但這世界將沒有人神間的愛的自由了，此將是一最壞的世界。

第三個問題，則較爲嚴厲：上帝是自由的，祂或有犯罪的可能，但却永不用這自由去選擇罪。爲什麽祂不把人也造成這樣、又有自由、但却永不選擇罪呢？

這問題很接近剛才的一條，但更爲有力。因爲如果人無犯罪可能，就會失去愛的自由；那麽，上帝無犯罪的可能，但又爲什麽祂有愛的自由呢？

這問題源於對罪的情況不淸楚，而祇應用一般常識上所言之罪惡。前面已淸楚說明，宇宙根本上沒有罪惡之實體；所謂罪，祇是在關係上說，是由人與上帝關係之破裂，而使那絕對、必然、常恆之狀況陷溺下來而成的。所謂上帝無犯罪之可能，常識上之誤解常會說是上帝不會作一些實體的罪惡行爲。但原來之意思，是說上帝對其自身根本不用發生關係，沒有關係，就不會有關係破裂，也就不能陷溺，所以不能有罪這回事。上帝之無犯罪可能，遂亦不能損及其愛的自由。

而人之被造，是一有限的存有，有限的存有旣有限，就可有關係，也可與無限的神發生關係。由此愛的關係，人與神能感通，遂能分享上帝那完美之狀況。及人虧損此關係時，則人回復其有限，且自限於此有限之中，就有苦與罪的發生。故上帝與人之存在狀況不同，我們根本不能相比。

結語

經過以上之分析，我們發覺，苦罪的存在，並不能損及上帝之全善全能。反之，我們所處的世界是一個如此充滿挑戰性的世界，也是一個讓人類能充份發揮理性和良心去創造和奮鬥的世界，我們應爲此去感謝那造物的主宰；且更應爲祂賜下基督犧牲之救恩，及聖人之教化這種大愛，而謙卑地頌讚祂的聖名。

以上的論辯，祇是理性層面的思考；但本人深信，上帝那全善全能的偉大屬性，非經信仰的投入與實踐，是難以眞正了解的，此亦休謨等最缺乏的一面。

誠然，這篇文章只是理性上的護教，並不能在此認識到上帝那眞而活的生命；惟有在靈裏追尋神，過謙卑而敬虔的生活，才能眞正領略主裏面的甜蜜。至於在傳福音的事情上，這些護教東西也只能是一些理性裝備，是輔助性的；眞正叫人信主必需有聖靈的工作，所以不必高舉這類理論。更重要的是你有更多的禱告，更多的愛心，讓別人在你身上見到主，這才能高舉我們主耶穌基督那榮美的名。

備註

註一：Edwin A. Burtt (Ed.): The English Philosophers From Bacon to Mill (Canada 1939)

註二：這名詞爲奧古斯丁傳統之解答苦與罪問題而來。可參考其 City of God, on Freewill 及 Aquinas 之 Summa Theologica.
近人 John Hick Evil and The Love of God 對此亦有詳論。今我試用新的論辯呈現出來，避免纏上形而上學。

註三：有關這點，John Hick 在 Evil and The Love of God Part IV 第十章有詳細討論，並對休之莫之論調作出有力的批評。

註四：Antony Flew: Divine Omnipotence And Human Freedom,
J.L. Mackie: Evil And Omnipotence.

◯ 梁燕城

（梁燕城先生，於中文大學研究院攻讀哲學，現爲香港學生福音團契大專部幹事。）

「聖經」專欄

聖經的默示

自十九世紀至今天，基督教神學思想討論的焦點，仍然集中在「聖經的默示」這論題上。換言之，聖經是否神的話成爲基督教會存亡的命脈，因此，存敬虔和信心來硏究「聖經的默示」實屬必要，且是我們華人教會當今之急務。華人教會過往不注重神學硏討，因此對此論題亦沒有深入之研究，以致教外人士對聖經提出非議時，一般信徒都無言以對，未能遵照使徒彼得聖訓：「常常作好準備，去回答那些問你們爲甚麽懷有盼望的人；但要用溫柔敬畏的心回答。」（彼前三15–16 新譯本）。

一、聖經默示的事實

對基督徒來說，聖經的默示並不是一個假設、學說、或幻想，也不是從某些事所得來的邏輯上的推論。聖經的默示乃是基督教本質的一部份；換言之，承認聖經默示的事實，就是構成基督徒信仰的一部份。

爲甚麽我們要接受聖經默示的事實呢？因爲聖經本身聲稱它是受聖靈默示而寫成的，在提後三16 和彼後一21 都給我們說得非常清楚。然而，有些人會如此批評：「你只是引用聖經來證明聖經默示的可信性，這似乎不大合理；而且用聖經本身的話來證明聖經默示的事實，這樣的方法是否好像在繞圈子呢？」

DR. LAIRD HARRIS 這樣答覆此質詢：「無論如何，提後三16 和彼後一21 這兩節著名經節，都是極有價値的。假使這兩節經文都是假的，爲何第二世紀的教會信徒，却廣泛地認可及使用這兩節經文呢？在這情形之下，不見說明了聖經默示這教義是初期教會的主要教訓內容嗎！事實上，初期教會把新舊約聖經放在崇高的地位上，並且尊爲神眞實的啓示眞理；再者，我們對「聖經默示」這教義有穩固的信心，是由於一個基礎，這基礎就是主耶穌基督的教訓……在四福音文獻中，我們會找到耶穌所論的聖經默示的教義，而且這教義遍佈新約各種材料之中，我們可以見到主耶穌處處都十分尊重全部聖經的教訓，都相信神默示的眞理是眞實的。」（註一）。

另一方面，接受聖經默示事實的另一個理由，就是聖經默示乃是聖靈的工作，神的靈臨到聖經的諸作者，使他們的話有神話語的能力和權威。換言之，「承認聖經的默示，乃是基督徒信仰告白中，最基要的一部份，正因爲這乃是對聖靈的位格與工作的承認。」（註二）。這可算是論聖經默示一項基本的大前提，一個出發點和決定的關鍵；老實說，沒有甚麽東西可以證明默示的事實，正如沒有甚麽東西可以證明神一樣，故此，我們只能憑着信心接納這事實。

我們所以相信聖經是神所默示的，因爲聖經中的神，把聖經賜給人類，由於神默示了聖經，所以我們才能在祂話語和作爲中認識祂。這樣說來，聖經的默示乃是事實，因爲基督徒藉着此項事實認識神，所以我們基督徒確實知道和肯定默示乃是事實，而且我們對神所有知識就更確切；總之，承認聖經默示的事實，乃是我們承認三位一體神的一部份。

二、聖經默示的性質

默示的性質爲何？這是一個很困難的問題，因爲聖經本身並沒有對這名詞加以清楚的解說，因此，神學家便有不同的看法。在此，我願先引述幾位神學泰斗的看法：

1.前普林斯頓神學院 PROF. CHARLES HODGE 對默示作以下的註釋：「默示是聖靈在神特選的人中所作的影響，使他們成爲溝通神旨意的器皿，因此聖經全部都從神而來，完全沒有攙入人的錯謬，它完全是神的話。」（註三）。

2.聖公會的帕克博士（J. I. PACKER）對默示的定義與HODGE 相類似：「神的聖靈給寫聖經的人以一種超自然的，出於神佑助的影響，使他們寫下祂要寫的話，以向別人傳達所啓示的眞理。」（註四）。

3.鮑會園牧師則這樣論默示的意義與性質：「聖經的默示是指神或聖靈在聖經作者身上所作預備、帶領和感動的工作，而使得這些作者能完全的寫出，而且只寫出神所要他們寫的話；因此，他們所寫出的話語實在是神的話，是絕對可靠的。」（註五）。

以上的解說正符合保羅在提後三16 的意思，因「默示」在希臘原文意思是「被神的靈所呼出來」之意（BREATHED OUT BY THE SPIRIT OF GOD），因此，說「聖經是神所默示的」便講出神的話之根本來源，不是從人出來，乃是源出於神的話；換言之，聖經的眞理根本是從神裡面出來的，好像神自己寫出來一樣，爲此，我們今天讀聖經，就是讀神的話。所以默示這觀念是歷代教會所相信及接納的。

另外，彼後一20—21的意思也類似，只是彼得用「感動」這詞，他說：「因爲預言從來沒有出於人意的，乃是人被聖靈感動說出神的話來。」「感動」原來的意思是「人被神托起來」，鮑會園牧師這樣解釋說：「在寫聖經的時候，不錯是由人的手在那裡寫，但是眞正寫出那些話，不是人自己要寫的，乃是他被另外一種力量托着他，寫聖經的人自己沒有主動的力量，他沒有主動的思想，神把一個意思給他，他被神感動，被神掌管，寫出神的話來。」（註六）。

綜觀以上的論述，我們便知道聖經默示的性質完全是聖靈的工作，所以默示與聖靈工作有不可分的關係。然而更重要的一點，就是神的靈感動寫聖經的人乃在歷史中所發生的；這歷史性就把默示從人的意見、經驗或幻想的純主觀境遇中救拔出來，使聖經默示事實成爲絕對的「客觀性」。

還有另外一個重要的意思，就是默示仍是一種繼續進行不已的工作，雖然聖經的正典著述業已完成，但聖靈對聖經的工作並沒有停止，因爲默示聖經著者的聖靈，也在我們今日讀聖經時作工，把聖經的話語應用在我們生命與生活中，並闡明其中的奧義，使我們能明白其中的眞理。然而，我們必須強調，這「主觀」方面並不與「客觀」方面相衝突的，這並不是有兩個互相衝突的默示觀，乃是聖靈工作之兩個補充的方面，當我們瞭解到這點時，對於聖靈感動聖經作者與讀者這件事的承認上，就不至於躊躇了。

三、聖經默示的含義

聖經默示性質既然是源出於神的靈之工作，但事實上，聖經也是由人執筆寫成的，所以，聖經是神人雙方合作的產品；因此，我們必須要同時瞭解默示的含義到底若何？關於此，我願從兩方面來加以論述：

1.字句整體默示（VERBAL PLENARY INSPIRATION）——意思是說聖經裏面每一字每一句的選擇都是受神所管制的，但是請注意：這並不是說寫作聖經的人像口述機或錄音機，神一字一句講出，他們就一字一句寫下來，這種在神學上稱爲「機械默寫論」（MECH-ANICAL DICTATION THEORY）幾乎不被大多數福音派神學家所接受；今天取而代之的是「動力默示論」（DYNAMIC INSPIR-ATION），意思是指神使用作者的整個人，包括他的個性、思想、氣質及文學背景與寫作體裁，將神要啓示的眞理寫出來，重點不在一個字上面，而是在默示的結果上面。

這與聖經的記載吻合，如我們從聖經中可以發現有不同文學風格的作品，如歷史、記敍文、比喻、寓言、詩歌、預言、傳記、哲學辯論等，又強調不同的神學重點，正如斯托得牧師（JOHN STOTT）說：「如阿摩司表明神公義的屬性，何西亞却表明神的愛之屬性，又以賽亞是表明神權柄的屬性，這都不是偶然的；保羅是代表恩典和信心的生活，雅各則代表行爲的生活，彼得代表盼望的生活，而約翰代表愛的生活，這也不是偶然的；爲此，我們清楚見到聖靈不僅揀選這些不同的聖經作者，也賦予他們適合的氣質、性格、背景和經驗，藉以傳達某個合適而特殊的信息，爲的是貫通每一種不同的而合宜的眞理，產生相輔相成的作用。」（註七）。因此，聖經既是神的話，也是人的話，然而人是會犯錯的，那麼聖經會有錯謬嗎？

2.聖經的無謬誤（INERRANCY OF TH-E BIBLE）——與聖經默示有關的一詞就是「無謬誤」（INERRANT OR INFALLIBLE）。聖經並沒有明確地使用這一名詞，所有的討論也是與近代的神學研討有關；最近數年來神學家和聖經學者對這問題有很大的爭論，爲了「聖經的默示就暗示着聖經的無謬誤嗎？」這問題引起紛紜的辯論。（若對此問題有興趣的可參閱楊以德教授著「祢的道就是眞理」一書）（註八）。

在聖經中，是沒有「無謬誤」這詞的，但論這「無謬誤」的觀念則在聖經中有之，而且是出於主耶穌的口中；如約十35、十七17說：「經上的話是不能廢去的」和「祢的道就是眞理」，意思指出聖經的話語是眞實可靠，絕對無誤的；路一4亦說：「所學之道都是確實的」，即是說不是臆測及推斷的，換言之，聖經是無謬誤的。如果聖經是靠不住的話，又如果其中的記載是不眞實的，它的教訓就是虛假欺騙人的，那麼作爲一個所謂相信聖經的基督徒就沒有多大意義，而且教會亦須要關門，信徒也不須要傳福音了。無疑地，「聖經無謬誤」是極其重要的，因爲聖經上一切有關眞理及教義都建立在這基礎上，而且默示從始至終

含有無謬性，正如連斯博士說：「假如聖經默示容許有錯誤的話，那麽默示也就不是默示了」（註九）。

但我們要知道，福音派對聖經無謬誤的看法是指聖經「原稿」（AUTOGRAPHS）是「那無謊言的神」（多一2）所默示給那些聖經作者寫成的，雖然那些作者是軟弱的，但由於聖靈感動能力的管制，因此他們所寫成的書卷却絲毫沒有錯誤，相反却非常可靠及準確，所以聖經各卷書可以絕對被信任。神的話所以能保證是無謬誤的，是因爲神自己是一位無謬誤而又大能的神，一旦對於這一點得到理解的話，那麽在現代神學中就避免許多錯誤的理論了。（註十）。

在此補充的說，聖經「原稿」雖是無謬誤的，但現今我們的譯本及抄本都會有錯誤，不過由於神的保守，我們現有的聖經與「原稿」達到百分之九十九之接近，只有百分之一在小節上有出入，而這些出入與抄寫有關，而且沒有影響到重大的教義，這是一般聖經學者所公認的。另一點，聖經不僅僅教導一些抽象眞理，它的眞理是根據許多歷史事件上面的，即是說神的眞理是透過歷史程序啓示出來，這些歷史可靠性就保證了眞理的可靠性。近代考古學的發現令學者們（其中包括許多信聖經的人士）十分折服，故此近代考古學的發現更加證實聖經默示的可靠性。

結語

誠然，神的確向我們說了話，爲了見證祂自己和祂的救恩，祂所用的工具就是記載下來神的道。沒有神的道（就是聖經）就不能够有基督教信仰，因爲基督教一切教義都是基於聖經；聖經既然是神所默示的，所以是絕對可靠可信的！是我們應當遵守的。同時，有了神所默示的聖經，加上聖靈的工作與能力的支持，我們知道只要世界存在一天，那陰間的權勢決不能勝過教會和一切屬神的人。

備註

註一：聖經的靈感與正典第十三至十四頁—— Robert Laird Harris 著、曾立華、黃漢森合譯，種籽出版社、一九七六年十月版。

註二：聖經的默示與權威—— Geoffery W. Bromily著、趙中輝譯、信仰與生活季刊第九十三號，一九七三年第二季第廿六頁，基督教改革宗翻譯社。

註三：Systematic Theology – Charles Hodge Vol. 1. Ch. 6 The Nature of Inspiration, p. 154. James Clarke & Co. Ltd., 1960.

註四：Fundamentalism and the Word of God – James I. Packer, Ch. 4 Scripture, p. 77. Wen. B. Eerdmans Publishing Co. 1964.

註五：聖經都是神所默示的——鮑會園著，播道神學院院訊，第十期，第二頁，一九六七年五月十日出版。

註六：聖經是神所默示的——鮑會園著，播道神學院院訊，第廿三期，第四頁，一九七六年十二月出版。

註七：Understanding the Bible – John R.W. Stott Ch. 6 The Authority of the Bible, p. 185. Scripture Union Press, 1972.

註八：Thy Word is Truth – Edward F. Young Banner of Truth Trust, England 1972 & Can I Trust The Bible – edited by Howard F. Vos, Moody Press, 1968.

註九：The Christian Source of Truth – Harod Lin,Christianity Today, December 5, 1975, p. 14.

註十：The Inerrancy Debate Among the Evangelicals – Clark H. Pinnock,Theology, News and Notes, Fuller Theological Seminary, November 1976, p. 11-13.

曾立華

（曾立華先生，現爲香港讀經會總幹事。）

從阿摩司書看神的屬性和祂對人的要求

屬性的本義

屬性（ATTRIBUTE）一詞的定義，可說為某事物本性的一些特徵（QUALITY LOOKED UPON AS NATURALLY OR NECESSARILY BELONGING TO SB. OR STH.）。由於全面和永久的果效，是出於全面和永久的原因；因此可以嘗試從一些實際的行動和話語（但必須是恒久而不變），去看某事物一貫的原則、習性和秉賦等本性的徵象。我們可以說聖潔的本質，反映於聖潔的言行；對公平（JUSTICE）的要求和對罪惡的審判和懲罰，見出其公義的性格；仁愛憐憫的行動和說話必然出於慈愛的秉賦。

同樣地，透過神在人類歷史的作為，特別是對以色列民所作、所講的，人可以推斷到祂的屬性。聖經是神對人最直接的自我啓示，對於揭示神的屬性，有絕對的權威。因此，應該運用「聖經的方法」，把關乎神的啓示的一切事實，歸納起來，找出神對人均一長久的要求和行動，並這要求和行動所反映的神的性情和特質。總的來說，神的屬性，「是祂神聖本性的那些特徵，這些特徵是與神的觀念不可分的，也是組成祂對自己的創造物有所表現的基礎」。

阿摩司在所謂「小先知」中，被認為是最偉大的一位。他是警告的先知，向以色列民及其他列國宣講神對他們底罪惡的審判與懲罰，他的信息強烈地反映了神和人立約的精神和基礎。然而，在討論以先，我們一定要清楚阿摩司書所曉諭的神的屬性，只是神衆多啓示中的一部份，而人所能捕捉的，也是極其有限。因此，為了避免以偏概全，必須貫串整本聖經的教訓，而本文也只能作為一個討論的開端。

先知的宣告

阿摩司書通篇所帶出的信息，是一個極其沉重而幾乎不能逃脫的審判和刑罰，「看哪，在你們所住之地，我必壓你們，如同裝滿禾捆的車壓物一樣。」（摩二13）。神藉着牧人的口嚴厲地斥責以色列民、猶大並列國的罪行，向他們底罪惡作出挑戰。祂發出義怒（WRATH），叫人徹底明白祂所愛、所恨的，在被造物中彰顯祂自己的屬性。「那創山、造風、將心意指示人，使晨光變為幽暗、腳踏在地之高處的，他的名是耶和華萬軍之神。」（摩四13）阿摩司肯定地指出他所傳的乃是來自耶和華，「主耶和華發命，誰敢不說豫言呢。」（摩三9）說話的是先知，但聲音却是耶和華如獅子般的吼叫（摩三4－8）。

綜觀全文，「阿摩司的教訓的性質是倫理的，但他像主前第八世紀的其他先知一樣，並不把教訓建立在人方面的善良和正確上，乃是建立在他所知道的神的本性上。」

神的聖潔

聖潔是神的根本屬性（THE FUNDAMENTAL ATTRIBUTE IN GOD），是神一切屬性的最後依歸（AN ATTRIBUTE OF ATTRIBUTES）。在聖經裏，這個特性是表現得極為明確和肯定的，「你眼目清潔，不看邪僻，不看奸惡。」（哈一13）。阿摩司直截了當地說「主耶和華指着自己的聖潔起誓」（摩四2），聖潔這一詞所傳達的概念是專屬於耶和華的，亦即指着神自己。

神既是聖潔，因此祂不容許有罪在祂和人中間；「二人若不同心，豈能同行呢？」（摩三3）「LIVING BIBLE」譯作「FOR HOW CAN WE WALK TOGETHER WITH YOUR SINS BETWEEN US？」神對罪既是嚴厲，我們透過祂對當時的罪惡所發的審判和懲罰，便會更加了解神聖潔的屬性。當時以色列人所犯的罪是「褻瀆耶和華所喜愛的聖潔」（瑪二11），屢犯姦淫，父子與同一女子行淫，褻瀆神的聖名，喝受罰之人的酒（摩二7－8）。且因當時經濟貿易的繁榮，便盡情揮霍，在放縱的行為上污穢自己（摩六3－6）。貴冑婦女的荒淫，深深地反映出整個統治階層道德的敗落，神怒叱他們的所作所為，「你們住撒瑪利亞山如巴珊母牛的啊……你們欺負

貧寒的、壓碎窮乏的，對家主說，拿酒來，我們喝吧。……人必用鈎子將你們鈎去。」（摩四1－2）

然而，神所恨惡的，不單是一羣在上位者個人的劣德敗行，而是整個社會制度，都大大的違背了神的聖潔。當時的以色列，是一個貧富不均，有着嚴重階級剝削的自由經濟社會；在上的特權階級之所以能過奢華的生活（摩三15），吃喝宴樂，皆因他們剝奪了低下階層的利益，「他們見窮人頭上所蒙的灰，也都垂涎……在各壇旁、舖人所當的衣服，臥在其上」（摩二7、8）「用銀子買賣貧寒人，用一雙鞋換窮乏人」（摩八6），這是一班「以強暴搶奪財物，積蓄在自己家中的人」（摩三10）。他們利用這些因剝削得來的剩餘價值，去任憑自己行可憎惡的事，在不道德的行爲上侮慢神，觸動神的憤怒，因此神對他們的審判是嚴厲的，他們要受的刑罰也是不能避脫的。「耶和華如此說，以色列人三番四次的犯罪，我必不免去他們的刑罰」（摩二6）

神不但恨惡與祂聖潔相抵觸的事，祂也要求人聖潔。按照聖經，道德義務的基礎是在乎神的聖潔，「你們要聖潔」「因爲我是聖潔的」（彼前一16），「像你們天父完全一樣」（太五48）。同樣地，阿摩司也呼籲以色列人，「你們要求善，不要求惡」（摩五14）「要尋求耶和華，就必存活」（摩五6）；在這裏，阿摩司把尋找耶和華與尋求善良和聖潔相連起來，換句話說，離開了聖潔和善良，與神相交幾乎成爲不可能的事。

因此，儘管以色列人仍然行宗教的儀式，獻祭，但耶和華會不悅納，反而攻擊他們空虛的獻祭，因爲崇拜所包含的道德與靈性的實質早已不復存在。「我厭惡你們的節期，也不喜悅你們的嚴肅會。你們雖然向我獻燔祭和素祭，我却不悅納。」（摩五21-22）「我喜愛良善，不喜愛祭祀，喜愛認識神，勝於燔祭」（何六6）。宗教沒有聖潔和良善，也就是沒有了神，沒有了神，它還能剩下些甚麽呢？不過是些空虛、騙人的宗教幌子吧了。安於在腐敗制度下生活的，不可能有眞正的聖潔，因爲神看人不僅是一個獨立的個體，而是人和整個社會（SOCIAL CONTEXT）的關係。因此，阿摩司書給我們看到的神自己的和祂要求人的聖潔本質，絕不僅是獨善其身而已。

神的公義

公義是神「及物的聖潔（TRANSITIVE HOLINESS），藉此，祂對受造之物的待遇便與祂本性的純淨相符」。聖經也明明的講論到這個屬性，「他的作爲完全，他所行的無不公平，是誠實無僞的神，又公義，又正直」（申三二4）。神的公義，要求祂的創造物（有德性者）與祂的道德完全相合，「爲要叫他……遵守我的道，秉公行義」（創十八19），「你要追求至公至義，好叫你存活」（申十六20），這也啓示了神的聖潔。而公平的另一面，就是以懲罰加在一切與祂道德相違背者的身上；因此，公義的背後應該包含着審判和懲罰的意思，「神是公義的審判者，又是天天向惡人發怒的神」（詩七11）。這個屬性在阿摩司書中表現得極爲淸楚和完整。

阿摩司的信息表現出先知心中的一種堅強信念，就是認定耶和華是一位公義的神，這公義與人的不義形成強烈的衝突，並向人的不義挑戰，他的信念是建基於神對以色列人的叱責與懲罰和祂向選民所發的命令上。神再三的表示，如果沒有屬靈的順服，祭祀和宗教禮儀非其所愛，祂「惟願公平如大水滾滾，使公義如江河滔滔」（摩五24），要祂的子民「惡惡好善，在城門口秉行公義」（摩五15）。

然而，以色列人的所作所爲完全違背了神的公義，因此先知指斥他們「使公平變爲茵蔯，將公義丟棄於地的」（摩五7）「使公平變爲苦膽，使公義的果子變爲茵蔯」（摩六12）。當時的以色列充滿着許多社會上的不公義，有錢人欺壓窮苦人（摩八4－6），將他們賤價而沽。又制訂許多不平等制度，搜刮民財，「賣出用小斗，收銀用小戥子，用詭詐的天平欺

哄人」「將壞了的麥子賣給人」（摩八5－6）。

在不公平的交易底下，窮人付出許多，但得不到合理的回輸。因此，耶和華大大地斥責，「看見城中有何等大的擾亂和欺壓的事。那些人強暴搶奪財物、積蓄在自己家中的人，不知道行正直的事」（摩三9、10）。其實當時的強暴，就是藉着一些苛刻，不平等的制度，把公開的搶掠合法化而已。貧苦大衆在這不公義的境況下，只得任憑宰割，就連那在「城門口責備人的」也因怕迫害，敢怒而不敢言，公義得不到伸張。

財富不均連帶人在法律面前也不能平等，剝削者以金錢收買了公義，歪曲正直。因着他們施受賄賂，窮乏人得不到法律的保障。（摩五12－13）這完全是違背了神的命令，早在摩西的時代，神已命以色列人「必按公義審判，判斷百姓。不可枉屈正直……也不可受賂賄，因爲賂賄……能顚倒義人的話。你要追求至公至義」（申十六18-21）。以色列人旣妄行不義，神因着自己的公義不能不審判和懲罰他們，「以色列家啊，要聽我爲你們所作的哀歌。以色列跌倒，不得再起，躺在地上無人攙扶」（摩五1－2）。雖然神和他們有著立約的關係，但這關係決不能超過神公義的範疇，耶和華並不偏待人（摩九7）。

阿摩司書彰顯了神公義的屬性，人旣違背祂的律法，藐視祂的公義，祂也必按公平審判衆人。神對屬祂的人的要求，是他們伸張正義，向不平等的事作出挑戰，「耶和華已指示你何爲善，他向你所要的，是甚麽呢？只要你行公義，好憐憫……與你的神同行」（彌六8），這一切都是因爲耶和華本在公義中居高。

（未完，下期續）

社會關懷資料小組

TAKE TIME

Take time to work
— it is the price of success.
Take time to think
— it is the source of power.
Take time to play
— it is the secret of perpetual youth.
Take time to read
— it is the fountain of wisdom.
Take time to be friendly
— it is a road to happiness.
Take time to dream
— it is hitching your wagon to a star.
Take time to love and be loved
— it is the privilege of redeemed people.
Take time to look around
— it is too short a day to be selfish.
Take time to laugh
— it is the music of the soul.
Take time for God
— it is life's only lasting investment.

— Author Unknown.

落實關社的實踐
——儉樸生活的探求

怎樣才算是關心社會？關心社會有什麽表現？關心社會和教會生活有甚麽關係？這些是盤旋在我腦海中的問題，相信也是弟兄姊妹所關心的。以下我希望將自己的一點領會和大家分享。

個人和群體是分不開也是互相影響的。我相信只有當個人對生活有一個新的方向之後，群體性的社會關懷才有價值。我是從基督徒的立場說這句話，也就假定了在基督耶穌裏蒙救贖，現在被聖靈引導的新生命。我所說的新方向，指的是更進一步的，範圍窄一點的，我們對物質生活的態度。這個取向，我稱之爲「儉樸生活」。

無可否認生命包括許多方面，但在目前的社會中，幾乎每一方面都和物質拉上關係。基督徒對生活上各方面的態度幾乎都可以在我們對待物質生活這一方面找到表達的方式。我是有些「唯經濟主義」者的論調。這並不符合聖經的教訓。但我發覺我們是生活在一個物質掛帥的社會中，而我們是這樣不自覺地被周圍的環境所同化和麻醉（註1），以致我不能不承認我們許多處事的原則都是被物質生活所影響的。

物質和金錢是相關的。錢是甚麽？簡單的將錢和神的創造物相比是太草率的一回事。錢是貨幣，是交換物質和勞力的代用品。也許我可以說錢代表購買力和勞動力。是勞動力，因爲我是付出了工作而換取得的一份報酬。是購買力，因爲我可以用來換取生活的必需品或別人的服務。錢有這樣的雙重意義。實際的數字並不是主要的，重要的是背後所代表的購買力或勞動力。再者，同一個數目的金錢可以代表兩個不等稱的購買力和勞動力。在我們的社會，勞動力（體力或腦力）被分化，有歧視，有分等級。而不同的等級支取不同的金錢——不同的購買力。有些等級所付出的勞動力多，但所得來的購買力少。這樣的分等級是不符合聖經教訓的（註2）。

主耶穌曾經舉了一個家主按僕人的才幹給錢的比喻。有領二千的，有領五千的（太廿五：14—30）。但我相信這裡指的是才幹而言。我相信每一個人都各有不同的才幹：有擅長木工的，有擅長外科手術的，有擅長美術的，也有擅長耕種的。各人按他們的才能互相帮助、補足及各盡所能，貢獻自己的力量，以致人類能够生活得和諧和安舒。主耶穌在這個比喻說到那領了二千的多賺了二千，而那領五千的多賺了五千。這並不是指他們的獎賞，乃是代表他們有多少的才幹便貢獻多少。他們的獎賞是一樣的（比較 21和23 節），並不是一些較另一些人通達。父神並不偏待人，同樣祂也不喜悅把人分等級。

基於這些觀念我不同意把我們擁有的金錢直截了當的，不加思索的說成是從父而來的。我們所獲得的是受了社會那分等級，不公平的制度過濾了的。我所使用的每一塊錢，是勞動者要付出很大勞力才可以換取的。我們大部份人都得到或是將會得到超額的購買力（薪水）。但社會上有不少的人（工人階級和體力勞動

者），他們的勞力（貢獻）被歧視和利用。他們得不到所當有的，受了剝削（註3）。而且面對高漲的物價，他們微薄的購買力令他們得不到充裕的生活。我可以說當我們處身在這個不公平的制度中，剝削的責任也不自覺地轉嫁到我們身上。我們不能說自己是無辜的。漠視我們生活上的這個社會性意義是對剝削制度的默許，是不合神心意的。

我要強調我始終沒有否定神是萬物的賜予者。我相信我所處的地位和相連的物質生活是父神安排的，是在祂旨意之內。但是當了解到我的生活背後所蘊含的剝削和不公義之後，我對我的生活有了新的透視。我更重視和謹慎我所獲得的一切——學位，才能、金錢；也更深的感受到沒有一樣是我可以自誇的，是我可以據爲己有的，乃是父神所交付給我，叫我運用來服務和帮助周圍的人。

事實上聖經也並不主張過份的物質生活。主耶穌教導我們：「你們要先求祂的國和祂的義」（太六：33）。而在使徒的教訓中我們時刻被提醒要有善行和實質的關心窮人。無疑聖經沒有規範我們生活的方式。我們有自由爲自己安排過得舒服豐裕一點，只要我們沒有將物質享受放得比神更重要。不過在這個自由之下，我仍要說我寧可過得清淡一點，叫其他有缺乏的人可以生活得好一點。這是基督徒愛心的考驗。（註4）

基於這些，我立下了我的「儉樸生活」的基礎：既然我所擁有的和剝削拉上了關係，我要小心的使用，也要將所不當有的歸還給那些有缺乏的人。我不能再從這裡往前走遠一步說實際的生活標準應當是什麽。我只能說聖靈能够帶領我們各人作出決定，替我們選擇生活的標準：留下多少給自己和將多少分給別人。但我相信基督徒應該有捨棄財富（forsake wealth)的志願。我再說，我不能完全否定「名成利就」，因爲在這個社會無可選擇地有好的職位便有金錢。做一名教師或一名行政人員便已經有寬裕的收入。只是我們不應把這些財富據爲己有，而應當看爲神的託付，運用在賙濟和慈善的事上。（註5）

我相信「儉樸生活」是關心社會的第一步，也是必要的一步。先去否定自己生活中剝削的成份，先去改造自己，才可以進一步談改進社會。再者，能够確定我們對待物質的態度，才可以曉得我們關心社會的方向是甚麽：我們要拆毀的，要改變的是甚麽，和希望建立的是甚麽。（註6）若只是輕鬆的說一句：參與，而沒有考慮自己生活上和思想上要改變的地方，還是帶着那受周圍環境所同化了和麻醉了的小資產階級的心態，我相信我們的參與是徒然的。第三個原因是和貧苦大衆的認同。一方面這是出於感情的，是自願的和他們走在一起，自願過得清淡一點。另一方面是出於責任的，是自覺的覺得有需要把有餘的分給他們。再者是工作的要求：若不能了解他們的需要，所做的可能只是一些「玩意」，不能切實的帮助他們。

我盼望這「儉樸生活」的觀念能够帮助我們小心謹慎的處理我們的日常生活。（就包括選擇職業，甚至購買衣服和吃飯），更盼望我們現在就能够學習把有餘的施贈別人：帮助有需要的弟兄姊妹和供給一些慈善的工作。（註7）

備註

一有沒有想到我們很受教育制度和大衆傳播媒介影響？我們爲學位瘋了，也加入了「牛仔褲文化」的行列。

二有人認爲沒有薪金等級制度，人便缺乏進取心，我不反對，因爲這是事實。只不過這是人罪性的表現，自私、貪圖安逸。但基督徒應該不受這個影響。

三也許關係是這樣的：
罪性→自私、貪婪→競爭、爭取財富→積聚財富→支配別人→保持自己競爭的優勢→控制一些事業→壓窄別人→剝削。

四 事實上基督徒生活的特色是單純的以神爲樂的生活，以祂的旨意爲自己生活的方向和標準，這點是無可置疑的。我只是突出了這個生活之內我們對待物質的態度落實的說起來會是怎樣的，而我也嘗試說了一些物質生活的社會性含意。

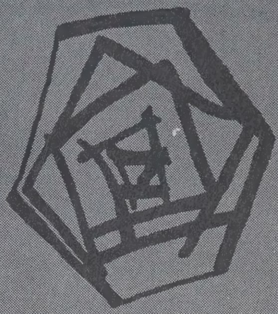
五 我沒有很清楚的界定金錢的運用和對待一些權益的態度。後者就如大學學位，或一個高級職位。這些都是間接的和經濟拉上關係，就如：經濟條件影響獲得這些權益的機會，而權益的擁有影響以後的經濟地位，這是一種變相的攏斷。旣然二者是如此相近及互相影響，我就沒有嘗試去界定他們，而實際上對待二者的態度是一樣的。

六 我相信我們希望達到的是無階級、無競爭、無剝削的社會，這將永不能實現，因爲聖經清楚的說明人的罪性和神會審判這個世界，但這始終是我們的理想和目標。在這樣的社會中我們不希望人有貪戀物質享受的心態，而希望每人都有一個服務和捨己的精神。所以我們先要有這樣的精神，也先要生活在這種的精神中。否則我們可能只是空談改革，是盲目的，沒有理想的，是情緒衝動的，毫無意義的。

七 參考資料：

a. The Simple Life. By Vernald Eller (Hodder)
b. The Lausanne Covanent – an exposition and commentary. By John Stott. p. 41-42.
c. An Instrument of Thy Peace. By Allan Paton (Fontanna)（這本書可在港大圖書館 Browsing Collection 找到）
d. 筆者的一篇文章「我對關心社會的領會」橄欖十八卷第一期。
e. 聖經：太六：25-33，林後八：8-15，雅谷書。

熊艮儉







願

欲拋卻煩心的瑣屑
　　獨到深山
尋那滌蕩心神的風聲
找那久不復現的寧靜

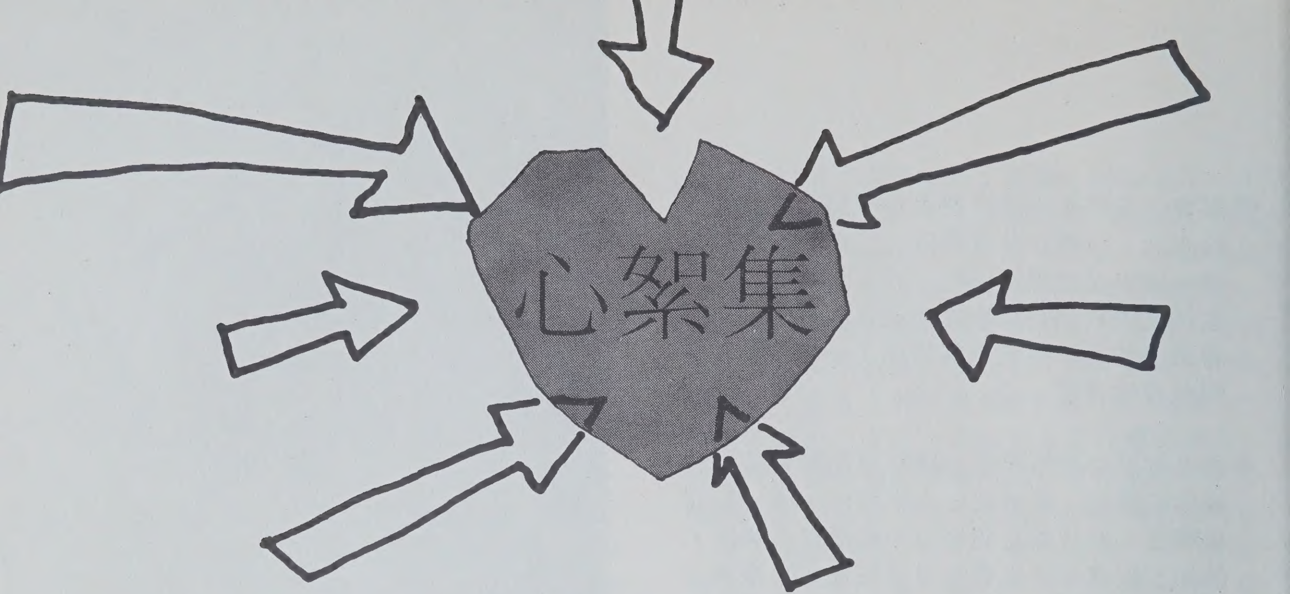
欲捨去纏身的重贅
　　飄到水邊
忘情於迴盪千古的浪濤中
寄身於萬世亘在的沙石裏

然而

遠方逼激的炮響驚醒我
慌惶憂患的臉孔警戒我
　　於是我曉得
哀傷寂寥的呼喊處
才是我投身的方向

七七・四・十六深夜

堯



心絮集

「深哉！神豐富的智慧和知識：祂的判斷，何其難測，祂的蹤跡，何其難尋！」（羅十一33）

愚鈍使我數不盡祂細緻的恩雨，敏感使我誤解祂奇妙的安排，然而默念祂的引領時，我不能不對那生命的設計師歡呼讚美。我們又曾否把急速的生命步伐停下來，回顧祂已展開的藍圖？從經歷中體味神？

我相信我們對神的屬性之理解非止於聖經的歸納。約翰在他的書信中強調衆使徒們的「第一手」經歷，難道我們安於口耳傳聞地瞭解神自己？不瞭解神我們又焉能說按着神的心意大談社會關懷、認同祖國？

感謝神讓我在入大學的經歷上體驗祂自己——祂的主權、對祂的兒女要求絕對而無保留的奉獻；祂的聖潔，不容祂的兒女對平時優異的功課存有任何的驕傲；祂的無所不知，使我不能裝模作樣地爲主而活。在焦急等待中，祂煉淨我對世界的貪慕，打碎強頑的自我，給我清楚瞭解將主權交上是甚麽一回事。

× × × ×

死灰可復燃，裝死可復活。深刻的經歷隨着時光之流逝，仍可使善忘的我重蹈覆轍。自我，世界東山復出，且重登寶座。每每在檢討之時，覺察到事奉動機有偏差，愁苦的路不願踏上。神啊！願意在祢面前做醒禱告，每天釘死，破碎自我，背着十架緊緊跟隨祢底腳踪。

× × × ×

曾懇求神讓我在這幾年裏，找到祂要我事奉的崗位。我體會到時間實在迫促，需要何等緊急。但我恐怕今日眼前的視野太濶了，濶至我們如熱鍋上的螞蟻。那邊廂高呼社會關懷、中國大陸、共產主義，我們便蜂擁去熱烈支持一番；這邊廂高呼教會缺乏行政、文字工作、聖樂、差傳的人材，又跑來熱切一陣子。結果還是未能投身切實事主。

求神教導我們，曉得誠懇地對神的國度有一整體的關懷，但却能靜心在神面前等候祂旨意的彰顯、恩手的帶領、聖靈的感動。同時，肢體的彼此提醒、鼓勵和配搭也是十分重要的一環。記得一位長者憶述：「倘若當日沒有一班弟兄姊妹對我的提醒，我可能會走錯了事奉方向，沒有將恩賜切實地發揮事主。」你在這方面又如何？

× × × ×

物質是撒但最愛採用的腐化劑。其威力之猛，可使金剛鑽般、每日「更新而變化」的心一噴即腐。

這半年內，物質無疑是我最大的挑戰，爲了要出席某「走資」場合，我曾拖着曳地絲質晚禮服，坐上高級的轎車，隨着俊美體貼的同伴。那一刻我感受到物質的磁力是那麽強！回到家中，心裏很難受，久久不能靜下，我跪下流淚禱告，懇求神教導我眞實地經歷到物質的「可愛」後，仍能說：「爲了祢，我把萬事都拋棄了，看作廢物，爲要得着基督。」那晚，我經歷到甜美的交通，緊緊地抓著了神。

讓我每時每刻都作好裝備，讓我無論處貧乏、處富足，都愛你勝過一切。我相信這誠意的立約，祢必保守我能履行。

○ 翠凝

基督徒與戀愛

沒打算講理論，祇希望一些生活上的體驗和觀察，能幫助大家比較懂得怎樣去愛及被愛。

無論如何，我是認眞的，因爲我堅信婚姻是神聖的，感情是可貴的。神就是愛，一班信靠祂的人會有更大的潛質去愛，在愛的過程中會更加謹愼及小心，不幸受傷害時會有更大的體諒和信靠。深深相信，一個認眞去愛或接受愛的人會更懂得愛神是甚麽意思。

感情是神所賜的，男女相悅是一件挺自然的事。但讓我們緊記，婚姻是信心一個很大的試煉。首先，我們必須恭敬將婚姻交在神的手裏，並認清楚戀愛不會奇蹟地令一個本來不可愛的人變得可愛。我們不要幻想待戀愛來臨時，我們一些根深蒂固的缺點會消失得無影無踪。不錯，眞心眞意去愛一個人會令我們有許多轉變，然而那些改變多是程度上而非本質上的。一個本來很驕傲的人不會驟然轉變爲一個謙卑順服的人。對付我們內裏的軟弱永遠是一段長的掙扎，戀愛只有可能使這些掙扎變得更眞實及尖銳，（因爲眞正去愛一個人時，會使我們更深認識眞正的自我，包括優點及缺點），但戀愛不會使這段成長過程變得輕快起來。

面對這個覺醒，讓我們就從自己開始，靠着神的恩典去紀律自己的生活，培養對週圍事物的敏銳及愛顧，謙卑的學習去服侍神，服侍人。

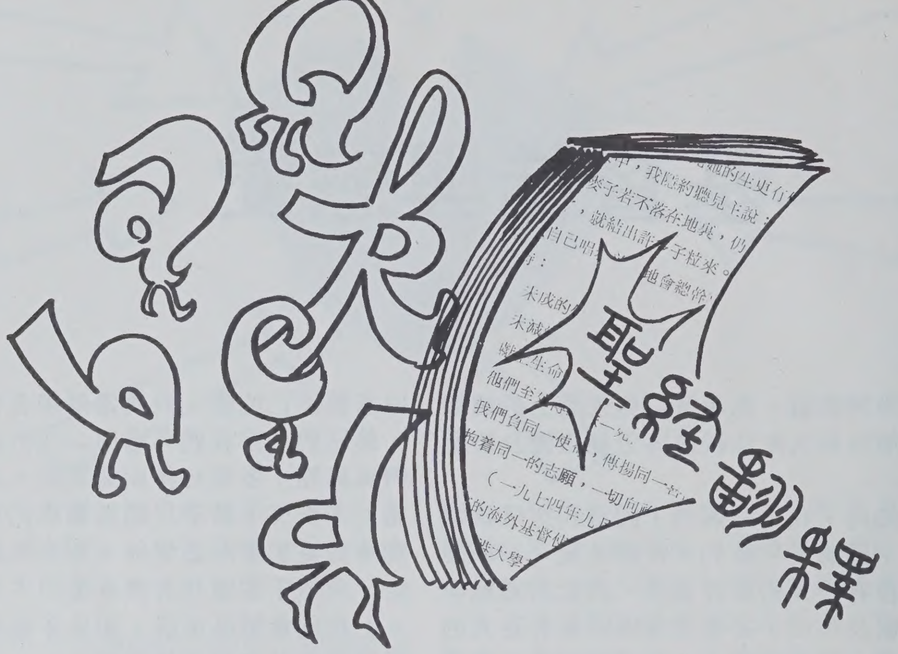
限於經濟，說到一些更細微的事情時，只能從男孩子的角度來看。男孩子多有崇高的理想：一連串的事奉崗位、滿腦子的理論；對感情一是粗心大意，「勇往直前」，一是漠不關心，視若等閒。含蓄、細膩、委婉對男孩子往往是陌生的。表面看來，團契的弟兄似乎都比較乾脆利落、「愛恨分明」；但實質上我們可能祇是自私自利、魯莽草率，我們還未眞正明白基督捨己的愛。我們還停滯在佔有式的愛裏。弟兄們，當我們考慮第一次的約會時，讓我們認眞點，多點在神面前等候。讓我們的祈禱是：「天父，孩子只願有屬祢的感情，若愛她能令我更加懂得去愛祢，那麽我願意；否則的話，求祢不要讓我有機會濫用本是祢賜的感情。」在社會習俗來說，弟兄多是採取主動的，那麽謹愼就必須更被重視。

然而，另一方面，我覺得我們不可硬性規定自己在某歲數前不談戀愛。當然我們可以因爲愛神的緣故，有這樣的一個意願或請求，以致我們在這段青春的日子裏能更專心的事奉祂。然而我們亦應同樣尊重神的主權，不可嘗試用人的力量去埋葬自己眞摯的感情。當我們眞正很欣賞某姊妹或弟兄時，讓我們勇敢的面對自己的感情：在神面前，爲對方，爲自己祈禱，不要太緊張客觀的環境是否「適合」，如功課的忙及事奉的多等。多看神自己的信實，相信祂是創始成終的神，讓我們緊緊找着祂的應許，「萬事都互相效力，叫愛神的人得益處。」

對受過創傷的弟兄姊妹，我不懂說甚麽。讓我們都靠着祂的恩典重新站起來，這世界沒有一件事情能使基督的愛與我們隔絕，有神愛着我們，其他的感情不是變得次要了嗎？我們想想一個曾生活在第四世紀的修士所說的話：「在神以外，友情沒有力量，也不能持久；不是父親所連合的愛情，也必不眞實和淸潔。」

「上帝你要敬畏，祂的誡命你要遵守，這就是人的一切。」（呂振中譯本）這是傳道書的結語。

明明



中文聖經新譯委員會與新譯本

訪問新譯會

容保羅牧師(總幹事)
陳玉棠牧師(繙譯部)

經過四年努力的工作，「中文聖經新譯本」新約全書已於一九七六年八月正式出版。這是第一本由華人聖經學者集體繙譯的聖經，是直接從原文繙譯的。爲了帮助讀者對這次繙譯工作的整體有所了解，故本刊特別訪問中文聖經新譯委員會委員，談談有關聖經重譯的理由、原則，困難及種種問題。

重譯的原因

㈠從中文聖經繙譯史來看，自馬士曼譯本及馬禮遜譯本相繼在一八二二及一八二三年出版後，直到一九一九年官話和合譯本面世爲止，平均每隔十一年就有一本新譯本出現。照這樣推算，和合本之後在一九四〇年時代便該有另一本新譯本出現。但事實上，直至一九七〇年代才有新的譯本出來；而該書亦只作參考用，非爲經典的用途。故新譯本的出現，仍猶有以待。

㈡上述每隔十一年就有一本新的譯本，其中一個主要原因，乃中文隨着時代的前進改變不已。特別是近五十年來，中國語文產生極大的變化：古舊的詞句不再通用，文字演進造成許多字同而意異的情形，新式的標點符號也增加了。（例如：歌羅西書 2：8 用「傳統」，不用「遺傳」；使徒行傳 2:24 用「把死的痛苦解除」，不用「把痛苦解釋」；哥林多後書 10:13 用「延伸到你們那裏」，不用「搆到你們那裏」等）。

㈢在這期間，考古學上亦發現了不少與聖經原文有關的古代文獻。透過近代語言學的研究和比較，使聖經學者對原文正意有更深入的了解。且近代較科學化的版本校勘學，對原文版本的研究也有極大的貢獻。

根據可靠的原文版本，以現代中文重譯聖經，似乎是刻不容緩的事情了。

㈣和合本本身的缺點也是必須重譯的原因之一。和合本在繙譯上也有些錯誤的地方，均應改正。例如：以弗所書 4:28 譯作《……就可「有餘」，分給那缺少的人。》原文並沒有「有餘」的意思在內，這也是和基督教人先我後的教義有出入。又如：提摩太後書 3:15 譯作「……這聖經能使你因信基督耶穌有得救的智慧。」「因信有得救的智慧」與「因信得救

」的教義相去甚遠。又例如哥林多前書 9：27 譯作「我是攻克己身，叫身服我，恐怕我傳福音給別人，自己反被棄絕了。」原文沒有「福音」二字，而此譯法亦易使人誤為靠自己善行苦修得救，又與「因信得救」的教義有衝突。

此外，和合本對於單數與複數的繙譯也有疏忽的地方。例如：哥林多前書 12:31 譯作「……那更大的恩賜」應為「……那些更大的恩賜」。又如帖撒羅尼迦前書1:4 譯作「我知道你們是蒙揀選的」應為「我們知道……」。

除上面約略提及兩點之外，所採用的標點符號和錯字，或不明不雅的詞語亦亟待修改。

㈤在譯經的理論上來說，應該是中國人譯中文聖經。但以往中國教會缺乏譯經人才，故此在繙譯中文聖經的事工上，一直由西教士擔當主要的角色。可惜中文畢竟不是他們的語言，在繙譯時往往未能準確地捕捉中國語文的神髓；而從旁協助的華人，對原文全無認識，因此在譯本裏便出現了很多值得商榷的地方。

近十多年來，華人聖經學者日趨成熟，人才輩出。很多聖經學者均覺得解經必須依據原文才為最準確，所以認為中文聖經有重譯的必要，且必須由中國教會自行負責。而聖經的重譯，亦為中國教會長大的一個自然表現。

中文聖經重譯問題，在不少研究聖經的學者心中，成了一個相當重的負擔。同期間，不少其他國家都在積極地進行重譯他們本國文字的聖經，如英文、日文、西班牙文等。這些重譯聖經的工作，均由美國樂可門基金會（LOCKMAN FOUNDATION）資助和推動。當時新美國標準聖經（NEW AMERICAN STANDARD BIBLE）剛好完成，在美國十分暢銷，而其資助的日文聖經重譯亦進行得異常成功。他們譯經委員會中就有人提議，下一個目標應為中文聖經，於是與中國的聖經學者聯絡協商；提出由樂可門基金會作經濟上的資助，請中國學者自行擔任重譯工作。於是，便有中文聖經新譯委員會的成立。

譯經的原則

中文聖經新譯委員會是由三十多位信仰純正的福音派中國教會領袖、原文學者和作者結集而成。他們在香港、台灣、星加坡、非律賓和美國各地，分頭進行，共同負起這項極其繁重艱巨的任務。

在版本依據方面，一九六六年，世界聯合聖經公會（UNITED BIBLE SOCIETY）集合了歐美新約學者的精英，花了十年時間，參閱了八千本以上的古抄本和不少著名的版本，再加上考古學上發現的古代文獻，編纂成一本「希臘文新約聖經」。這本聖經可說是二十世紀最新、最權威的版本。譯本所採用的原文版本可靠性越高，譯文的準確性也越高。中文聖經新譯委員會就是根據這本可靠的原文版本以進行重譯工作。

此外，在整體的繙譯工作上力求忠於原文及文句通順流暢，亦為譯經的重要原則。

希臘文和中文在文法、用語上有許多不同之處，字句的次序上也有時有分別。例如：提摩太後書 3:15 譯作「這聖經能使你因信基督耶穌有得救的智慧。」這句由於調亂了原文的次序，故使人誤解為信耶穌只能得着智慧，而透過智慧才能得救。新譯本則是依照原文的次序譯出：「這聖經能夠使你有智慧，可以因信基督耶穌得着救恩。」這便符合聖經的一貫眞理。

希臘文中很多字句是省略而含有隱藏意思的，中譯時必須加上字句，意思才能明白。例如加拉太書6:3 譯作「人若無有，自己還以為有，就是自欺了。」「有」字實過於抽象。在新譯本中則清楚地譯出：「如果有人本來沒有甚麽了不起，却自以為是了不起的，就是欺騙自己。」故此，新譯本中有好些字句，是不曾在原文中出現的。

此外，一些希伯來或希臘式的用語，倘若用中文直譯，可能不是慣常用的中文，或不足以表達原意，所以新譯本中便改用更貼切的中文去表達。例如：雅各書1:8;4:8的「心懷二意」，新譯爲「三心兩意」；又如帖撒羅尼迦後書3:6、8的「不按規矩而行」，則譯作「游手好閒」，皆爲更地道的中文。

至於對每個字詞的正確譯法，亦詳爲考究，務求字字貼切，忠實表達原意。

譯經的步驟

整個譯經的步驟及過程甚爲繁複、緊密。

首先由原文學者直接從原文聖經繙譯，草稿完成，再比對其他英文或譯法較好的中文版本，初稿便成，交由集修小組修訂。每一個集修小組基本上由原文學者、聖經學者及文字學者各一人所組成。他們藉對原文的認識，或憑教學經驗，從教義或其他版本方面批判初稿，比較各種不同的中英文譯本，將文字加以潤飾，然後將集修稿複印多份副本，分寄各特約徵詢人士，包括原文學者、教會領袖和基督徒作家，以便他們批評審閱。

各方面的意見齊集後，經過整理綜合，再交與由初稿原譯者及集修小組所組成的重讀小組參考，一起重新審閱譯稿。遇有意見不同之處，或有其他重要疑難問題，則提交裁訂小組作最後決定。此小組成員包括三位原文學者、一位聖經學者及一位負責中文的同工。至於各卷書中文字水平的統一，及相同作者類同用語的統一，則由研究小組以串珠核對的方法進行研究，再一併交由裁訂小組。審核及取捨的工作完成後，才算定稿，最後便交由編輯部負責出版。

新譯本與其他譯本

當新譯會召開第一次教會領袖座談會時，滕近輝牧師曾談及當時有四個機構進行譯經工作，不久便會有四個新的譯本出現。根據各機構所發表的資料，可以看出大家的路線有所不同。

中文聖經新譯委員會所出版的中文新譯聖經，是直接從原文繙譯，讀者對象爲教會裏的青年人。

新力出版社所出版的「當代福音」是從英文版本繙譯，採用LIVING BIBLE 的作風，並加上解釋，以便於對聖經背景缺乏認識的讀者更容易明白。但此書並非作經典之用，其目的是純粹作佈道的用途，對象爲廣大的群衆，老少咸宜。

亞洲歸主協會出版的「當代喜訊」是與「當代福音」互有默契，在繙譯的過程上彼此携手，然後用簡體字印行，對象爲大陸裏面的人。

此外尚有聖經公會所出版的現代中文譯本，是根據GOOD NEWS FOR MODERN MEN 譯成中文，是從英文繙譯過來的。對象爲未信主的青年人，與「當代福音」的對象稍有相同。現代中文譯本還有天主教版，裏面除了採用「天主」，還有「功德」一類的詞句，符合天主教的教義。

新譯會曾建議由新譯會負責繙譯，交由聖經公會出版。可惜計劃未能成功。主要原因有以下數點：

聖經公會一向很少中途與另一機構合作，除非是由他們訓練及選聘繙譯人員，訂定原則、進度，而且是由工作一開始就參與。而新

譯會的繙譯人員早已聘好，譯經的原則已定，同時所有的繙譯同工分散各地，分任重職，不可能抽空接受訓練；此外新譯會的繙譯同工也認定，當初和合本的繙譯同工既然可以集合在一起擬出原則，共同繙譯聖經，他們也可以做得到。而且新約全書譯稿時已接近完成，根本不可能將前功盡廢從頭作起。

聖經公會一向以廉價發售聖經，從來未曾付過版稅給任何合作團體，而新譯會的繙譯費用全部是由美國樂可門基金資助的，雙方的了解是新譯本售得的款項，將抽出書價 5-8% 的版稅給該基金會，作爲其他國家重譯聖經的經費，或轉撥作該會承諾新譯會之繙譯費用，這是非常合理的契約。事實上新譯會所得到的資助，大部份不是直接來自樂可門基金會，而是來自該基金會所資助的日文聖經新譯委員會所付的版稅。而日文新譯聖經得以譯成，也是樂可門基金會用新美國標準聖經（N. A. S. B.）所得的版稅資助的。

然而，聖經公會的代表熱烈鼓勵新譯會，從原文繙出一本較嚴肅的經典式的譯本，以供教會內的年青一代信徒。聖經公會則將出版一本現代中文譯本以供教外青年閱讀。此外，新譯本率先把「尼哥底母」改爲「尼哥德慕」，聖經公會的譯本與其他的意譯本都相繼採用，足證合作的精神仍然存在。

對新譯本的反應

據自行統計所得，自新譯本出版後，一般青年信徒的反應均非常踴躍，出版了半年便售出兩萬餘册。許多的教會，已購買大量的新譯本以供查經之用，亦有寄給海外會友。而特別使人感到興奮的，就是傳道人於講道或寫作時亦常常引用新譯本。各地的華人神學院教師，有很多人都以爲新譯本爲授課課本。

不過從另一方面來說，新譯本的推行，亦曾受到一些人爲的阻攔。例如有些人士，因爲感情、成見、不明眞相、人云亦云……等等問題，一時仍採觀望態度；比較激烈一點的人對新譯本則拒絕接納。

新約聖經新譯本自出版至今僅半年的時間，從未敢奢望所有中國教會會很快就毫無保留地接納，但却已有一般良好的反應，實在是非常難得。

日後的計劃

因爲人手有限，故新譯會很多的推廣計劃一時未能按預期實行。

由於新譯本的主要對象爲年青的基督徒，所以希望能首先在大學生及知識份子當中推行。可惜很多的著作經常需要引用舊約，而新譯本的舊約部份還未完成，所以對新譯本的引用仍未十分廣泛。不過，現在已得到很多傳道人及青年領袖答允協助推動。

最近的計劃，則爲分別探訪所有的教會，希望能聽取他們的意見，或談談個別教會一時未能廣泛採用新譯本的原因，以作日後改善的參考。並且呼籲中國信徒除了在祈禱中紀念這工作，同時也用獻金表示支持。

新約的新譯本出版後，舊約的重譯工作，亦已密鑼緊鼓地在進行。新譯會期望能於五年內完成舊約的繙譯工作，然後以一本嶄新的忠於原文的新舊約聖經獻給中國教會。

訪問小組

沒有收到「橄欖」嗎？
請電3-674694福音閱覽室

社會科學：朋友？敵人？

（作者MIRIAM ADENEY 是一位人類學家，現於華盛頓州立大學攻讀博士學位，她以前是在非律賓工作的宣教士。）

某星期，一羣愛達荷大學的基督徒把聖經送贈給經過校園的人。一個先前收下了聖經的人，突然回來把聖經還給他們，爲甚麽呢？他解釋說：「我是個人類學者。」

大英百科全書指出，在聖經的創造記載的教條式權威被動搖之前，早期的人類學並沒有甚麽發展。

這類事情，往往促使基督徒更強烈的認爲社會科學是危險的，甚至可能是魔鬼的工具，這是我到處碰到的觀點。好幾次，當我認識了一位弟兄，言談之間，他可能問我：「你主修那一科呢？」我回答說：「人類學。」隨之而來，是一陣可怕的沈默，然後他清清嗓子說：「唔，噢，你打算在這方面爲主做些甚麽呢？」

在這篇文章中，我們探討三個重點，它們是一般社會科學家所熟悉的，同時也使許多基督徒對這門科學裹足不前。但這消極的傾向決非基督徒唯一可以採取的態度。敢問人從何處來呢？耶穌按著他自己的形像造人——作爲創作者，祂開啓了我們心理和社會的操作程序（PSYCHOLOGICAL AND SOCIAL PR-OCESSES），因此，當我們人類學者正在苦心鑽研原始部落繁複的親族系統，或他們神話中隱喩的複雜時，我們能够因爲神賜予人這一切創造潛能而讚美祂。我們絕不應假設一切社會科學的資料是與神無關的事實，我們的主耶穌既開啓了社會程序，今天祂仍維繫著它們。在這篇文章中，讓我們一同處理一些問題。

自然主義

當你與讀心理學的同學在一起，而他們又發現你是基督徒時，他們會告訴你：「噢，你相信那一套是因爲你害怕成長，所以你按自己的形像造了一個神；你幻想出一個父親形像，使你在這大而醜惡的世界中有所憑藉。」另一方面，在社會學的課堂上，講師可能告訴你：你相信神是因爲你認同了所依附的團體（R-EFERENCE GROUPS）的傳統。

你相信藉着聖靈可以治病嗎？社會科學告訴你這是心理影響生理的結果（PSYCHOSO-MATIC EFFECT），只要你有足够的信心，就是依靠任何的靈，甚至不需要甚麽靈，也可以成功。你相信神使人歸信祂嗎？社會科學可以指出許多的心理和社會的因素使某些人信教，不論是基督徒與否，都有這種情形。你能找著讚美神的眞正力量嗎？社會科學家認爲一切實證的思想都有奇異的力量。

這些是自然主義的觀點，自然主義尋索自然原因（NATURAL CAUSES）以解釋人類行爲，它設法尋找時常出現的模式之基本組織，然後根據某些基本原素，預測並甚至控制行爲。

尋求自然原因有甚麽錯誤呢？沒有。這是一切科學操作的原則。甚至家中的電器也有賴於此，如果你的電視機壞了，你會假設這是邪靈的工作嗎？通常你只把它送去修理。

然而，由於科學是處理自然原因的，於是科學家假設只有自然原因存在，而科學的眞理也被視爲唯一的眞理，問題便由此而生。

■自然主義的兩大錯誤

以上的觀點有兩點錯誤：第一，科學理論的實質比其外在表現要來得脆弱，一個理論只是引進一絲光線的小窗，它使我們明白某一些事物之間的關係，但這一絲光線可能在那方向消失，在別處又開啓了另一個小窗，引進另一絲光線，這情況於社會科學中尤見眞實。擧例說：甚麽是解釋人類行爲最重要的自然原因呢？童年的經歷嗎？現時所依附的團體嗎？生態環境嗎？經濟架構嗎？種族的歷史嗎？………心理學家、社會學家、人類學家對這些原因，各自給予不同的比重。

第二，自然原因並不足以充份解釋一切資料，如果我們只相信可定量的（QUANTIFIABLE）自然原因存在，我們便否定了人的自由意志，然而許多人確是抱有這個觀點。WILLIAM JAMES 說：「我感到我們徹底地被自然制約，我們沒有絲毫的意志，這是自然律的結果。」佛洛伊德說：「相信心志有自由和選擇權這根深蒂固的信念是不大科學化的，這必須向管理精神生活的決定論讓步。」馬克思說：「我的觀點………較之其他學說，叫人對他現時所處的社會關係付上更少的責任。」一位著名的人類學家 LAESLIE WHITE 說：「歷史是不可抗拒的文化洪流，所有的人只是飄浮在這洪流上的一些小舟。」

然而，這果眞是你自我觀察時所發現的事實嗎？抑或你感到你能作出選擇，你能隨心意愛某些人，你發覺作爲一個個體，你有獨特的價值，並不只是全類中的一份子——而你的存有（BEING）的非定量方面（NON-QUANTITATIVE ASPECTS）都是重要的呢？

社會科學家是被制約（CONDITIONED）以至相信社會科學嗎？抑是他發現裏面包含眞理而選讀這門學科呢？達爾文自己對此也有懷疑，臨近生命尾聲時，他對科學理論再三思索而說：「倘若人類的頭腦眞如我所相信的從低等動物遞降而來，我們可以信賴這頭腦作出的如此偉大的結論嗎？」本實上，如果一位科學家認爲他的頭腦尋索答案，並不因這些答案是眞實的，而是因爲它們是在「物競天擇，適者生存」中有存在的價值（SURVIRAL VALUE）而已，他將失去研讀科學的動機。爲甚麽要自找麻煩呢？

自然主義在理論上雖然冠冕堂煌，但却不能在生活中實踐，沒有人會看自己是一組化學程序的結合。

再者，沒有邏輯上的必然性（LOGICAL NECESSITY）叫我們接受自然主義，因爲它只基於一個假設而已，而這假設亦未被其本身的原則所證實。自然原因是唯一原因這句話並未透過驗證方法（EMPIRICAL METHOD）加以證明，它本身並不是科學的論據，只是作爲界定科學之領域的一個有用假設而已。

因此，我們有權追問有沒有更充份的出發點作爲建立我們瞭解人的基礎，我們需要的理論不只是處理人的機械組識而已，它應兼顧到人的意義，因爲我們感到自己是有意義的，而這感覺是十分確實的經驗。

■更佳的出發點

耶穌的存在是另一個出發點，祂的存在向我們顯明了神存在，神有一定的性格，而且人與神的關係是有一定的意義的。

請小心：當我們指出人性的奧秘時，我們不要把整套護教學建立在這點上，反之，讓我們從耶穌的存在，建立起認識事實時所必須面對的一項資料。我們必須避免把神塑造成一位存在於知識空隙之中的神，以致祂的存在似乎要依賴那些我們不明白的事物。數個世紀前，人仍未明白太陽系如何操作，它奧妙的設計，便被指爲表明神存在的證據，它怎能在沒有神的控制下操作呢？現在科學漸漸減少宇宙的奧秘，持有上述觀點的人，被迫從逐漸縮小的空隙中尋找神存在的證據。

目前，人是最大的空隙，是我們未能明白的奧秘，基督徒因而會傾向一個說法，認爲沒

有神便不能解釋人格（PERSONALITY ），以作爲證明神存在的證據，但人這空隙也在逐漸縮小，現在我們能明白、預測並改變行爲，這是數十年前所夢想不到的，我們的信仰能接納這些嗎？還是在人漸被瞭解更多的情況之下崩潰呢？

■按照神的形像

那麽，耶穌的存在對於人性顯示了甚麽呢？耶穌支持了我們是按著神的形像被造這個聖經說法。神的形像是甚麽呢？在過往的世紀中，許多基督徒認爲神的形像是指理性、智慧、公義、尊貴、主權（以意志操縱處境的能力）、創作力及建立人際關係的能力等。

但人也是動物，與其他動物用相同的原素造成，神的形像如何安置在人身上呢？史丹福的一位中機工程師RICHARD BUBE 指出，在自然世界中，事物的整體往往超越其各個部份合起來的總和（THE WHOLE IS MORE THAN THE SUMMATION OF ALL THE PARTS ）。一組普通的原素，若按著一個異常的形式編排，可以產生與原來的截然不同的東西。一個三角形，明顯是與三條互不相連的直線有很大分別。因此他認爲生命亦可能是把沒有生命的物質，按著異常的形式編排而產生的一系列特性（SYSTEMS PROPERTY ）。同樣，人格（PERSONALITY ）也可能是一些不具人格的（IMPERSONAL ）物質，按著異常的形式編排而產生的一系列特性，雖然沒有加添甚麽，但人與其他動物却有天淵之別。

我們可以不理會甚麽是神的形像的精確意義，但耶穌的生平却顯明了在這形像裏，人能够作出選擇。祂叫一切到祂面前的人對祂盡忠，祂尋找每一個個人，不只是一類人羣——工人、婦女、孩子、病人、外邦人、罪人、墮落的人——都被祂呼召出來，叫他們作出個人的決定。很明顯地，祂肯定這些被制約的，在文化洪流中的小船，是能够負起個人的責任。

聖經也承認環境的制約作用，但並不是說制約作用控制人一切的行爲。你種甚麽，也收甚麽；你先前自由地選擇了一些原素，它們成爲你今天的限制；現在你正在選擇明天的限制。當我們明白這一點，便毋須害怕承認自然原因的眞實性：許多疾病和治療，確是心理影響生理的結果；實證思想法確是有力量的；別人悔改信主確是有一些心理和社會性的因素；神這觀念確實曾成爲許多人的拐杖。

但耶穌的生平使我們深信，無論制約的力量是何等強大，人仍有一個不可推卸責任的領域，不論這領域如何細小，它始終是存在的。

相對主義

人類學者對人的思想之一大貢獻，就從指出不同的生活方式有同等的價值。在這原則下，許多人類學者對基督徒所宣稱的唯一確實的信仰系統感到不滿，人類學者隨即指出是那些禮拜天上教堂的西方人士以非洲人作奴隸，四處放置有毒的食物毒害澳洲土著，享受捕獵塔斯曼尼亞土人的樂趣，爲了銷售鴉片而與中國打仗，並撕毀無數與美洲印第安人所立的條約；他們又指出無知的基督教士非難優美的藝術、文學、社會關係和健康正常的飲食、房屋和工作習慣等。直至今天，基督化往往代表西化。人類學者極憎惡這些故意使豐富的世界文化趨於貧乏的行爲，相反地，他們爲自己的開放，不輕率判斷，並肯定文化的相對性而引以自豪。

然而，他們正在欺騙自己，你不用與人類學者相處很長的時間，便會聽到他們對別人的理論或方法作出不相對性的批評。許多人類學者對政治、生態、種族和婦女等問題持著固執的意見。越戰期間，美國人類學協會（AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION ）成爲不同信念的戰場。目前部份會員正在指責智利的政體；種族方面，幾位研究種族與智力之關係的人類學者，成爲其他人類學者的譭

罵、壓制、攻擊的對象；那些在社會學系中進行的研究黑人、婦女課程是相對性的嗎？其實它們不是在大學中最具宣傳成份的課程嗎？

■科學的假設

科學本身就是相對主義的相反，你不能同時從事科學研究而又持有任何信念，你必須接受某些假設，而這些假設不一定是大部份人所接納的，例如：①、宇宙表現出有秩序的結構形式；②、自然過程歷久不變；③、人的頭腦能描述宇宙的絕大部份；④、其他科學家努力從事研究之後，才誠實地公佈結果。

「好，我同意我們是有價值的。」一個大學生化了整個下午與我討論相對主義之後如此說：「但我和你的信仰仍然不能相互比較，基督教的基礎太狹隘了，科學人文主義（SCIE-NTIFIC HUMANISM ）比基督教優越，因爲它更普及，可以成爲與俄國人、中國人或任何人共同合作的基礎，但基督教却摧毀其他生活方式。」

雖然科學並非如此遍及，而事實上基督教宣揚的是「四海之內皆兄弟」的人際關係，但我朋友的論點也頗能一語道中。我必須承認西方人的基督徒是過於以自己的種族爲中心，對於世界各地——越南、阿根廷、伊索匹亞、黎巴嫩——的弟兄的情況，你知道多少呢？我們知道很少，因爲我們不關心；因爲對我們來說，世界上其他的人並不是那麽重要。

■欣賞其他文化

我在菲律賓住上幾年後，發現了鄰居具有許多優點：他們的家庭觀念很重，友善而好客，且有持久的忠心，他們懂得如何過儉而豐盛的生活，在音樂方面富創作力，喜歡與別人分享，而且精於悠閒的藝術。

既然每一種恩賜都是從上面而來，一切的智慧和知識都是從耶穌而出，這些菲律賓文化的優點也必定是神的恩賜，就好像祂創造了千百萬不同的獨特人格。同樣，祂命定了各式各樣不同的文化，並賦予我們建立各樣文化的能力，使我們能有效地發揮這些潛能，使祂的世界更多姿多彩。

當然，非律賓文化中亦有其劣點，神作爲文化的主宰，能够透過祂子民而工作，即如祂的子民在北美洲對付當地文化的劣點一般。

明顯地，培養對文化的欣賞，是我們基督徒的責任，而若我們欲向持有相對主義的人類學者說些有意思的話，這也是必須的。

樂觀派人文主義

當基督徒指出只有一條通往神那裏的道路時，爲甚麽社會科學家如此強烈反對呢？部份原因是這像要否定不同的生活方式；另一方面，他們認爲這是對自己的羞辱。況且，他們不是早已踏上正途了嗎？這想法與他們對人的假設（倘若人，特別是那些有學識，有科學頭腦的人，面對眞理時，眞理能感動他，他亦會接受眞理）有很大關係。不少學者曾接觸基督教，但拒絕了它，它又怎可能是唯一的眞理？總括來說，這些樂觀的人文主義者假設人有內在的力量去建立一個良好社會，激進的社會主義者和馬克思主義者亦有相同的想法。

基督教所描繪的人性與上述的各主義截然不同：人並不是宇宙的主宰，他只是被造之物中的一種；再者，他會時常去選擇犯罪，在他裏面，沒有一種能力，使他不斷活在良善中。

事實上，基督徒的觀點上與我們的經歷胳合。自第二次世界大戰以來，在學術界中，樂觀派人文主義已漸趨式微。美國投原子彈後，許多人文主義者已對人能建立良好社會的信念絕望。

（未完，下接40頁）

讀者論壇

forum

關社小組一文的分析態度

《橄欖》編輯先生台鑒：

貴刊第十期所載“阿摩司時代與今日香港社會”一文毋庸置疑，是一篇很有意義的文章。嘗試把聖經裏的社會背景與今日的社會背景作出仔細比較，是我們今天的基督徒要實踐神的話以前不可或缺的工夫。可是，文中的“比較”雖然詳細，但在分析的態度上，却有提出討論的需要：

(一)文中分“國際形勢”，“政治制度”，“經濟和社會”（主要集中在貧富階級對立），和“宗教”四方面來作探討，每一方面都有非常生動逼眞的描述；然而，作者似乎忽略了前三者與“宗教”之間的次序關係。
若我們要忠於先知的分析態度，便不能漠視先知對“人民與神的關係”這一點，是看得較其他三點重要得多，（當然，這裏所指的“關係”要比今日通行“個人與神關係”的概念內涵來得寬濶。）不錯，先知對當時政治社會經濟的瞭解與投入的確會被不少人誤爲“屬世”；但我們學習從先知的眼光看社會時，却不能略過了先知看事物的“屬靈基礎”。“使國家走向傾覆之路”的基本原因是“繁榮”，“腐化”，“階級鴻溝”，抑或是以色列人背叛神（因而帶來以上社會現象）？先知要人民面對的，主要是‘政治現實’，還是‘屬靈現實’？也許二者並無衝突排斥之處，然其主次關係却是不容混淆的。

(二)文中大量運用了現代的術語，這是可喜的事；不過，在運用的時候，却不能不注意下列兩點：

(i)某些字彙已出現濫用的情形，因此，我們運用時，曾否清楚釐定它們所含精確的意思？（包括在作者自我思考和傳達給讀者理解的兩個過程中，）抑或運用這字彙只是表現出一種情緒化的感受？況且，我們也要考慮，某些詞語的意義是否能完全適用於所要描述的事物上，還是如此引用會有簡化、概略化之嫌？文中“當時以色列是在一個階級極權統治的政治制度下”一句，似乎可以用更確切的方式來表達。

(ii)無可否認，不少詞彙是聖經以外的“舶來品”，我們並非提倡“聖經文字神聖不可易”的觀念，只是，在借用外來術語時，我們應緊防連一些與聖經相違的概念也搬進來了。文中屢用‘階級’一詞，究竟先知對貧富懸殊的態度，與今日倡言“階級鬥爭”人士的態度有無分別？將昔日先知的信息應用於今日社會是必須的，但我們要提防走往另一極端：那就是用今日的社會現象和“主義”去理解聖經。由於先知的“神觀”與今日一般社會改革（改良，革命）者的“神觀”不同，二者的“信息”也不容混作一談——借用別人的術語，我們應考慮是否會令人誤以爲聖經的信息便等如某種改革主張？

讀者論壇

先知並未止於分析時局，他的立場與態度更引導他去指出那唯一解決社會不公義罪惡的方法。我們期待 社會關懷資料小組' 在接續的文章裏，進而對阿摩司先知的"答案" ，加以確切的剖析。

李思敬

答李思敬弟兄

多謝李思敬弟兄對社會關懷小組的「阿摩司時代與今日香港社會」一文作出批評。李弟兄提出的問題有二：①該文將屬靈的現實（S-PIRITUAL REALITY）和屬世的現象世界（SECULAR PHENOMENOLOGICAL REALITY）本末倒置；②文中一些名詞如「階級統治」之運用有商榷的必要。

①相信是小組有關阿摩司書一連串數篇文章仍未完全登載，以致思敬弟兄有所誤解。小組的計劃是希望將歷史的現象世界建立於讀者腦海中；然後下一篇文章才討論現象世界的問題乃歸源於屬靈現實中所出的問題，這也是先知所指的；繼而討論教會在現象世界的現實中怎樣將屬靈的現象宣告和生活出來。故此第一篇文章目的在重建一幅歷史的圖畫，將現實世界描繪出來，下一篇文章會提出怎樣避免將屬靈和現象的現實分割出來。

而從先知書中可知，當時的「宗教」生活只是帶有濃厚政治和社會色彩的活動，如亞瑪謝視先知爲糊口的職業。故此文中的「宗教生活」並非「屬靈生活」，故將其與政治、經濟活動平視。

②文中運用許多現代名詞，既非一時感情用事亦非趨逢時尙，事實上，系統神學中解釋聖經的許多事也是隨時代而加入，「三位一體」（TRINITY ）就是一個例子。社會科學和政治科學是近二百年新發展的科學，許多概念，像「工業化」、「城市化」「社會階級分層」（SOCIAL STRATIFICATION)、「階級統治」（CLASS RULE ）等，當然不會在聖經中出現。有了這些新知識的概念，我們才能更加認識在神看顧下人類社會活動的現實。從歷史及社會學去看，似乎很少人能否認階級在人類社會政治體系中所扮演的角色。而指出阿摩司時代或今日香港是在一個階級政權統治下，似乎並沒有歪曲聖經記載的歷史，反而能更有力地使基督徒去考慮在一個充滿罪性，以致人與人，國與國，階級與階級彼此充滿鬥爭，衝突的社會中，怎樣將一個絕對聖潔，公義和平，和慈愛的神國救恩的信息帶出，使我們能作這世界的鹽和光。

（附註）因爲該文最後爲本人執筆，故也來信與思敬弟兄討論，但不代表全組意見。

張煦羣

歡迎來函討論問題　鼓勵自由發表意見　請附姓名地址

從「以誠栽今明」到「表面到實質」的一點感受

看罷橄欖第十期讀者論壇中區初輝弟兄的一段說話後，一陣共鳴悠然而生。這三期的橄欖刊登了三首詩及兩位弟兄在「讀者論壇」上的討論，然而在討論當中除了『熱』之外還有『光』嗎？願將一些個人感受，逐點列出，與弟兄姊妹分享：

㈠很喜歡「誠」這個字。盼望我們討論問題時，眞以「誠」爲依歸。不要譏諷質問，而要坦誠謙遜；不把論壇變戰場，把它耕耘成結果子的沃土。「以誠栽論壇」，「以誠栽橄欖」，「以誠栽教會」，「以誠栽今明」。

㈡馮煒文弟兄於「以誠栽今明」的前言中指出該文文體有若新詩，用意是希望方便理解；而「敢問以誠栽今明」（老龍君——第九期）及「表面到實質」（文音君——第十期）亦仿效馮煒文弟兄一文之文體，以新詩方式寫出。這嘗試也許能強調各類正反平衡，突出一些關鍵字句，却也會引起誤解——由於三首詩中都有隱晦的諷刺或反語（IRONY）之運用，所以作者的論點未必能被淸楚理解。故此，盼望三位弟兄能以論文體把觀點淸楚論述，免生混亂。亦盼望以後的討論是直接而非暗晦的。

㈢甚麼是「中國事實」？
我相信「中國事實」不應單指共產黨廿多年來在國內所實踐的經濟建設，亦不應單指共產政權在國內迫害基督徒的事蹟。「中國事實」不應單包括這大半個世紀的歷史進展或政治變化，因爲中國有著古遠的根，是我們不可忽略的。對一些弟兄姊妹來說，「中國事實」可能只是共產黨在國內的革命經驗；對另一些弟兄姊妹來說，「中國事實」可能只是基督教會被迫害，信徒受苦的情形。也許「中國事實」是有特別意義的專有名詞，但我相信要面對「中國事實」不應單就政治經濟而言，而要包括文化、歷史、社會、思想、人民生活等各方面。

㈣社會制度，孰優孰劣？
就各國實際情形而言，究竟社會主義（或共產主義）社會是否比資本主義社會更符合聖經對人與人群居生活之要求？西方社會是否只產生可口可樂式的基督教文化？（究竟何謂可口可樂式的基督教文化？）承認中國共產黨革命果實是否與批評共產主義互不相容？如何向剝奪中國人敬拜神的政策橫眉？中國共產黨的革命果實是否包括剝奪中國人敬拜神的政策？如果是的話，我們如何既俯首又橫眉？連串問題都是困擾我的，盼望弟兄姊妹能多討論及分享。

㈤馮煒文弟兄於「以誠栽今明」中提出一個比喻，指出『在共產國家見證中，回國基督徒必須預備受苦』這建議相等於父親安慰不作家課的兒子，預備受苦一樣。我覺得這比喻並不貼切，因爲父親可以教導兒子完成功課而免受處罰，但基督徒却不能以接受整套共產主義而免除與執政者的衝突。「自義式」的受苦心志固然要不得，但基督徒預備接受因「與衆不同」而帶來的困難——無論在任何社會制度下——却是應當的。

㈥馮弟兄亦於「以誠栽今明」中提到我們要學習追求「那僅僅的、赤裸的眞理」。這是我們應有的態度，但我們必須承認我們對眞理的了解是受我們自己影響的。換句話說，沒有人能完全客觀地擁有及明白「那僅僅的、赤裸的眞理」。我們只能夠在追求認識眞理過程中儘量避免以自己的主觀扭曲了眞理，因此我們不能斷言自己的想法就是肯定地符合「那僅僅的、赤裸的眞理」。所以我相信除了要學習追求「那僅僅的、赤裸的眞理」外，亦要謹愼小心，「免得我們將自己的目標當作主的目標，將自己的承擔當作主的托負，將自己的要求當作主的呼召，將自己以爲的必然當作主不變的旨意」（老龍君　「敢問以誠栽今明」末段）。倘若遇見弟兄姊妹不接受我們的看法時，也應以愛心彼此包容，不要互相譏諷，或以隱晦的反語彼此對罵。

「看基督所看，哭基督所哭」（「敢問以誠栽今明」）但誰敢絕對肯定自己所看的就是基督所看的，自己所哭的，就是基督所哭的？

(七)在這幾篇詩中，我發覺我們很容易將持有不同或相反意見的弟兄姊妹（或他們的看法）醜化成極端，把一些並非他們的觀點巧妙地（詩體對比的運用）加諸他們身上。這只會引起更多誤解，對討論有害無益。例如：「

啊！請不要將歐美的冷戰經歷，可口可樂式的基督教文化換成了馬克斯的階級鬥爭觀念，統治階級的統戰邏輯，帶進基督徒對中國的關懷當中！」（「敢問以誠栽今明」）

(八)誠然，我們都願意不看事物的表面，而直接探究事物的實質。這亦是文音君的目標。但正如第六點所提出的一樣，我們是沒有辦法掌握那客觀赤裸的事實（或實質）。雖然「我們要的是：透過表面，看到活生生的裏面。」（「表面到實質」——第十期），然而由於我們都是主體，沒有法子完全擺脫主體的內在主觀性，於是，對不同的人而言，事物的實質便會不一樣。即使大家都曾在國內居住三、五年，有實際的生活體驗，但所得出的結論亦可能是個人化和片面的，而且各不相同的，讀陳若曦的小說，看韓素音的言論，或與逃港紅衛兵交談，絕不會給我們一幅一致的圖畫，如何才能全面地、沒有偏見地「看到活生生的裏面」？走馬看花的旅行固然不可靠，三至五年的實際「蹲點」是否眞的優勝得多？

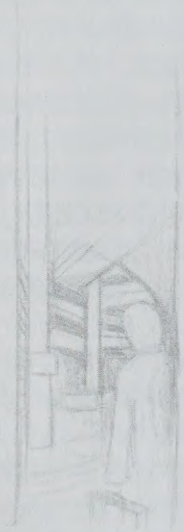
(九)在「表面到實質」一文，文音君似乎指出共產黨就是「敵基督」。但究竟所指的是啓示錄所說在末世出現的「那一個」敵基督（T-HE ANTICHRIST），還是泛指一般與基督福音不符的勢力？約翰曾在第一封書信中提到有許多敵基督已經出現。但啓示錄的那獸是獨特的、末世的敵基督。共產黨是否就是啓示錄的那獸？我相信沒有人敢作一個肯定的答覆。倘若文音君只是把共產黨當作一般與基督福音有衝突的勢力，那麼爲何單挑共產黨？難道資本主義，物質享樂主義和基督有共通之處嗎？難道有信仰自由却也容許甚至鼓勵剝削，窮富極懸殊的社會制度比共產主義更合乎聖經的教訓嗎？倘若共產黨是敵基督，難道國民黨不是嗎？倘若中國政權是敵基督，難道香港政府不是嗎？要正視基督與共產主義衝突的事實，便不能同時忽視資本主義與基督的衝突。中國政權不容許信仰自由是事實，但香港政府違反聖經的公義要求也是不容忽視的事實！讓我們別先入爲主地認爲每一個高呼「爲人民服務」這口號的共產黨員都是虛僞的；亦讓我們別先入爲主地認爲每一個高呼「主啊！主啊」的「基督徒」都能進天國。

(十)沒有一個基督徒敢否認他的價值觀只能是「榮神益人」，亦沒有一個基督徒敢否認他只應有一種良心：「基督化良心」（「表面到實質」）。但單單提出這大原則有何用處？我們如何可以實踐這些原則——無論在共產主義社會或資本主義社會中？我們不能因爲相信神自有美意在中國身上便放棄嘗試建立一套可以在共產社會中實踐信仰的生活方式。我相信馮煒文弟兄的嘗試是眞誠的，因此，我們不能隨便譏諷馮弟兄是「高唱偉大馬列主義，一廂情願地認同中國政府」。倘若我們眞以「榮神益人」爲原則，我們便要思想如何把它實踐在共產社會中。在思想過程中必會有困惑，掙扎及痛苦，而且未必有完滿的答案，但總比只是空洞地提出原則更踏實。另一方面，在思想如何在中國政權下生活得榮神益人之同時，亦要思想如何在香港社會中以基督的良心爲行事爲人的依歸，那麼我們便不能夠漠視香港社會的不公義。我們指責共產社會剝奪人信仰自由，也要指斥香港社會腐蝕市民的生命。（未完，下接40頁）

浪淘盡

——送給每一位應屆畢業的基督徒

幾許壯志凌雲，驚濤怒捲
幾翻掙扎
幾回奉獻
浪，仍復洗盡
於靜默處……



他提着公事包，從冷氣的爽怡踱進炙熱嘈鬧的暑天裏。巴士站上，頃刻間已積攢了一條長長的人龍。到處都是車輛，到處都是匆匆而過的人，「地鐵」的鑽掘工程的噪音蓋住了幾條馬路，這一切使他感到有點茫然。到那裏去好呢？難得有這樣空閒的一天！只可惜玉華放工後要補習，不然，這樣好的陽光，到沙灘去歇歇便再好也沒有了。

這樣想着，他最後決定回家睡覺是最好的去處。

不覺一年又已經過去了。這一年裏，似乎很忙碌，但却又好像一事無成。每天早上七時半起床，下午五時放工；星期一和星期四晚上有關商科的校外課程，星期五教會詩班練詩，星期六團契，星期日崇拜，一個禮拜實在沒有太多時間空出。唉！這樣刻板規律的生活，眞與一年前的大學生活相差太遠了。

一年前的今日，可眞是日出而作，日入而息，出出入入都不離「拉記」。那幾個月，可以說是三年大學生活裏最辛苦的日子；對他來說，更是難熬。記得一天下午，他一個人在飯堂吃完午飯後走到「拉記」門口，默默觀看如潮的人群湧上飯堂去，也有遊散地四處站立着的一堆堆。。還有個多月便離開這所大學了，他忽然覺得一切都好像在自己身旁迅速流過，自己却始終站在那裏，動也不動。三年的大學生活是甚麽呢？他好像從沒有投入過，而時間却像春訊一樣澎湃地流走。

「喂，志傑，站在這裏呆着想甚麽？」猛地裏有人在後面指了他一下。回頭張望時，却發覺是海文和碧霞。他們手拖着手，以一臉笑容迫接志傑茫然的眼神。

「喂，到荷花池去散步吧！」碧霞說。

志傑望着他們苦笑，爽快地說：

「你們先走罷，我一會兒才去。」

那段日子，校園到處都是倩影雙雙。志傑也非常渴望身旁能夠有一個可以互相傾訴，互相鼓勵的女朋友，他也非常羨慕那些已經開始找到合適的女朋友的弟兄。然而，他的理智這樣告訴他：渴望還是渴望，羨慕還是羨慕，不論怎樣，日子仍是要過的，更何況是這樣分秒必爭的考試階段，怎可以把寶貴的時間花在納悶上？

他隱約知道，那些日子，是他開始慢慢轉變過來。當一、二年級的弟兄姊妹都興奮地在討論「基督徒異象」的問題時，他却覺得一切似乎離他很遠了。他開始感到現實世界的壓力，他很想告訴那些低年級的弟兄姊妹，講異象不能脫離實際環境，調子唱得愈高，遇到現實時被壓下來的痛苦也愈大。但他畢竟沒有這樣

說出來，因爲他覺得每一個基督徒都有權去摸索，有權去建造自己的理想，有權去掙扎，爲甚麽要被一些先入爲主的意見所唬嚇呢？

兩年前的今日，他也不是充滿理想和熱誠爲校園的福音工作竭力嗎？開會、放幻燈片、主辦福音營、設計DISPLAY……在校園裏掀起了傳福音的浪潮。他還記得，那些日子裏，放在學校團契的時間比讀書和在家裏的時間還要多，就連自己中學時熱中的體育活動也完全放棄了。那一年的團契職員會裏，還是他第一個提議爲應屆畢業生安排一些聚會，使他們對畢業後的前途有點掌握，那時他所提出的理由是歷屆基督徒畢業生「死亡率」很高，所以何不在他們未畢業之前做一些準備和鞏固的功夫呢？在那一年的夏令會裏，他再次把自己奉獻給神，願意像保羅一樣，以傳福音爲自己一生的使命。

然而此刻站在巴士站輪巴士的他，却感到一切都離自己很遠很遠了。而且，每當他想起那些日子裏自己向神許下的願時，便感到納悶不安起來。有時候，他也索性不去回憶，一切都成了THOSE WERE THE DAYS!

「何志傑！」踏上巴士後，他發覺有人在喊他的名字。

「喂，原來是你！」志傑走到他同事旁邊的座位坐下，說：「往那裏去呀？」

「沒甚麽地方去。」他的同事說。「有沒有興趣到灣仔飲茶傾談？」

志傑猶豫了一會，便答應了他。

他們揀了一間比較人少的餐室坐下。當志傑培養好情緒，正要和周偉討論信仰問題的時候，誰知他却先發制人說：

「有沒有興趣合夥買孖Q？」他自西裝衣袋裏拿出幾張投注單來，預備填寫。

「我不喜歡賭錢的。」志傑顯得有點不好意思地說。

「那次一班同事到馬場去玩，你不是也有合夥投注嗎？」周偉閃着懷疑的眼光。

「那只是逢場作戲而已。我個人的原則是不賭錢的。」志傑竭力爲自己辨護。

「噢！原來是這樣。」周偉略帶諷刺的語氣，教志傑有點兒後悔那天爲甚麽肯讓步與他們合夥投注。然而，他又想，那天的情景不由得自己不這樣做，個個同事都興高采烈地投入於馬場的歡樂中，難道自己要做那獨特的一個嗎？那天如果自己不那樣做，相信日後同事都會認爲他怪戾，自己也可能自此被他們排拒於外！

「其實呢，」周偉把報紙上圈着的馬匹號碼抄進投注單去。「我也是逢場作戲而已！所謂『人生如賭博，贏輸都無時定，贏左得餐笑，輸光吾駛慶！』做人那末認眞幹麽？你說是不是？」

「我不同意你這樣說。人如果不認眞地生活，便很容易被潮流沖去，連自我也喪失……」

「唓！甚麽被潮流沖去？我說是領導潮流才眞！而且，就算是被潮流沖去，那又怎樣？所有人都是跟着這條路走，那怕甚麽被沖去！其實，我說最慘就是那些自命清高的MISFIT！」

周偉這翻說話，使志傑感到有點忸怩不安。他在臆想最後一句話是否有意影射他，因此也來不及答腔了。

「嗯，今天經理有沒有說甚麽呢？」周偉把投注單收入口袋內，然後轉過別個話題去。

踏出餐室時，志傑感到有甚麽塞在胸口似的悶悶不樂。周偉說要趕到投注站去落注，志傑也就此和他分手。但分手後，他又開始感到茫然了，他不想回家去，很想找個知心的人傾訴傾訴。但這個時候那裏可以找到弟兄姊妹呢？玉華又不在家；況且，就算她能够在他身旁，也未必一定是一個理想的傾訴對象，他覺得自己和玉華的感情尙很淺，大家雖然在半年前決定一起在這方面尋求神的旨意，但他仍覺得這樣快便把自己心底所有的事告訴她，實在有點不智之嫌，所以有時候他也把一些事情收藏起來，免得玉華對他產生不良的印象，就好像今天「敗」於周偉的辨論下以及他在賭場逢場作戲的事，他也決定不告訴她。

「怎樣才可以使基督徒畢業生的『死亡率』降低呢？」在車上他不禁回憶起當年自己做團

契職員時思想的一個問題。但也不能不承認，他那時想出來的種種方式，現在都已顯得不切實際了。與畢業同學保持密切的關係吧——現在他們不是經常也有同班的聚會嗎？但第一次却已成了「流會」，第二次是無聊的「大食會」，第三次每個人都做着一年後到外國觀光閱歷的美夢，第四次到現在仍未騰出合適的時間來聚會！算了吧，如果寄望同班的聚會來振奮自己，那實在太天眞了。加強G.C.F.的影響力吧——似乎G.C.F.離應屆畢業學生實在太遠了，遠得已沒有一個人願意主動走進這個「久已沒有甚麽大作爲」的團契去。算了！他最後只得無奈地嘆一句，「我還是把時間放在自己的事業上吧！而且我在教會裏也不是完全沒有事奉，雖然比以前已經少了很多，但畢竟到外面工作的人辛勞了一天，工餘後的晚上拿來歇息歇息也實在是需要的。」

回到家裏後，志傑的母親告訴他有位姓黃的男人找他。他想了很久，才猜出那人一定是同屆畢業的弟兄黃興華了。於是他連忙撥電話找他。

「沒有甚麽事，不過想問問你有沒有興趣到新區去做一點工作，我們打算在暑假間到新區去替那裏的人做一點事情，同時也希望能够發動更多弟兄姊妹去關注新區的靈魂。」

「我想我不能够給你們多大的幫助的。」志傑毫不思考便這樣回答：「因爲我的工作實在相當忙，而且……」

志傑本來想說：「而且現在我已經有了女朋友，談戀愛是需要時間的，雖然事奉比戀愛要緊得多，但既然自己已經開始了，怎可以不把心機放在感情的進展上呢？況且，戀愛的成功與否，對自己畢生也有影響。雖然因戀愛而不事奉，未免有點自我中心，但每一個人畢竟都會有一個階段會把時間奢侈地花在男女的事情上，等一切都定當後才拿時間出來事奉不是一樣嗎？」然而，他終於沒有把它說出來，他只是默默地聽着對方一翻熱誠地訴說着他們那一大套計劃。

「我們需要一些人能够組織和策劃，你以前曾經是團契的職員，一定很有經驗的了。」

「好吧，讓我考慮過後再答覆你好嗎？」

掛上電話後，志傑無聊地坐在廳裏看翡翠劇場。他雖然不想看，但也沒有甚麽事情可以做。每天等母親開飯之前的幾十分鐘裏，他都是坐在廳裏無聊地看着電視片集。

吃完飯後，他搖了個電話給玉華，約她明天放工後到大會堂去飲茶，之後，他回到自己的房間去，預備睡過充充足足的一晚。

第二天放工後，他們在大會堂的一間餐廳吃晚飯。志傑第一件事便把黃興華昨晚的說話告訴玉華。

「那你決定了沒有？」玉華聽了後這樣問。

「還沒有。我想問問你的意見後再作決定。」

「我倒沒有甚麽意見。不過，你一個星期裏幾乎沒有幾個晚上是空閒的……」

「我也是這樣想。而且我們也要找時間在一起的。除非……除非你也參加那個計劃！」

「我想我對那件事一點異象也沒有，還是不了。」

「我昨晚也是這樣告訴黃興華，但他說異象是從需要那裏得來的。他說如果我們不睜開眼睛看新區的需要，那當然甚麽異象也沒有。我雖然不大同意他這種說法，但也覺得不妨去看看。」

「不過，我實在覺得其他地方也有同樣需要，所以我寧願選擇在自己的教會裏事奉。」

「那麽，我便不……」

「不要那末衝動，想清楚才說比較好。」玉華笑着說。

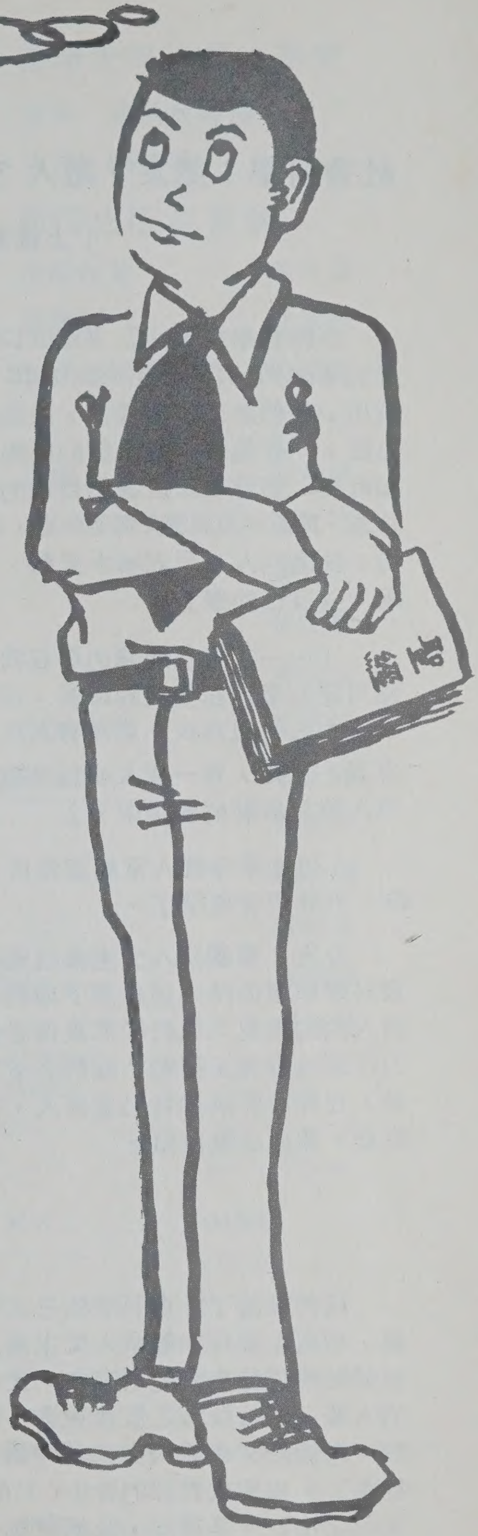
「好吧。」

第二天晚上，志傑上完校外課程回家後，便撥了一個電話給興華，說他已經決定了不參加新區的工作。

他放下電話，望着窗外漆黑的夜空，口裏不期然哼着往日團契很喜歡唱的一首歌：「我的托負」。但當他意識到歌詞的意思時，便轉而唱起另一首更恰切的歌：THOSE WERE THE DAYS，一股淡淡的諷刺意味隨着歌曲的旋律徐徐升起，一切已成過去，畢竟還是給浪淘洗盡。

綠野

阿C的一天



某年某月某日：

阿C睜開惺忪睡眼，天色晴得可人，又是個美好的星期天。九時了，無可奈何的爬起床，梳洗完畢，翻開當天的早報，怡然享用媽媽一早預備好的早點。猛然記起還未做靈修，遂翻開聖經，箸前靜修，先合十閉目，口中唸唸有詞：「主啊，將一切交付你手中，奉主名求，阿們。」繼而翻閱士師記，十五分鐘飛躍而逝，毅然蓋上聖經，如釋重負。腦海中隱約浮沉著幾個士師的名字，難得！

於廳中閒蹺一番，好不容易才待至十一時，於是動身往教堂參加主日崇拜，到達之際，牧師正在台上講道，阿C蠻大方的步往前排坐下。

默禱完畢，阿C打個呵欠，轉身招呼數位弟兄姊妹，同往餐廳用午膳。閒談之間，記起曾答應大學團契的弟兄姊妹參加下午二時的交通會。趕到山頂，祇過了十五分鐘，兩名弟兄已在「交通」。半小時後，其他弟兄姊妹相繼而至。

這次聚會，沒有特別主題，祇是互訴近況，爭吐苦水。但聽阿K無限懊惱地說：「近來對信仰有點懷疑。」頓時鴉雀無聲，各人雙目低垂，阿C的聲音忽然衝破沈寂：「我會爲你祈禱！」登時一唱百和，各人連連稱是。

浪潮稍平，忽地阿D壓低嗓子說：「我們班裏的福音工作眞冷淡！」各人搖頭太息，繼而陷入比前更甚的緘默中，尷尬統治著空氣。阿C鼓其餘勇，大聲疾呼：「讓我們同心興旺福音吧！」各人立時如釋重負，擧腳歡呼，交通會遂得繼續順利進行。

夕陽速墜，晚風急勁，聚會宣告結束。他們聯群往山頂餐廳飽餐一頓，然後一聲「再見」，各散東西。歸途上，阿C於車上遇上了一位同系的同學。

「喂，阿C剛上到那兒呀？」

「與一群基督徒同學聚會而已。」

「原來你是基督徒嗎？我最近正想對基督教多認識一下呢。」

「基督教嘛，固然以基督爲中心啦！唔・・・你看那邊夜色多美！・・・噢，我要下車了，再見！」阿C匆匆跳下巴士。

回到家中，阿C疲倦不堪，飛撲上床，倒頭便睡，夢中沒有士師的名字，沒有阿K與阿D的聲音，也沒有剛才那位同學的臉孔。

○ 風聲

社會科學：朋友？敵人？

（上接31頁）

精神病學家KARL MENNINGER 在他最近的著作WHATEVER BECAME OF SIN ？指出，我們必須重新探索，並認定人是罪人。他說：「罪是唯一有希望的觀點。今天的瘴癘和沮喪，部份根源於我們自己的信念：罪既不是罪，唯有神經衰弱者需要治療，只有犯人需要受罰；其他的人，可以袖手旁觀，看看報紙，電視，做自己的事」。

「……當各樣醜惡的事在我們四週出現，那可悲的環境在發展的時候，沒有人需要負責，沒有人引以為疚，更沒有人反省其道德上的意義。這樣，每一個人成為旁觀者，但同時亦陷入絕望無助的困境中。」

「但如果每個人重新認定自己應盡的責任時，世界便有希望了。」

今天，樂觀派人文主義已過時，但許多社會科學學者仍持守這思想；他們怎能繼續維持對人的幻想呢？他們從那裏得著鼓勵，繼續努力埋頭於研究工作呢？他們必須放下自己的驕傲，在神面前承認自己是罪人，從祂的角度看生命，非此必無出路。

×××　　　　×××

我們探論了社會科學的三大重點（自然主義，相對主義和樂觀派人文主義），我們若希望插足於這些主義的研究中，便得先建立聖經的人觀（人是按神之形像被造，能作自由選擇），聖經的文化觀（文化是神賦予人創作力的結果），和聖經對罪的看法（它存在於所有人和文化之中）。基於此，我們便能學習、理解、運用我們的知識來榮耀我們的主。

MIRIAM ADENEY著
陸順樑譯

Reprinted with permission from HIS, Oct. 1976

從「以誠栽今明」到「表面到實質」的一點感受

（上接35頁）

(十一)想到中國，想到共產主義社會，想到「為人民服務」，總會出現一個頗令我困惑的問題：個人與群體的關係，共產黨經常向人民灌輸「國家重於一切」這思想，為着整個國家整個民族的利益，個人的理想必須擺在次要的地位，於是「上山下鄉」，「雷鋒精神」便成為典範。我們時常批評這些是剝奪個人權利的政策，但怎樣才是正確的個人與群體之關係？在批評「上山下鄉」時，我們應以國家抑或個人為出發點？如何以天國的角度去看這些事情？

(十二)在橄欖第九期的讀者論壇中，馮煒文弟兄曾指出目標既是在中國土地上作基督徒，學習如何準備自己及教會，所以方法就是學習以中國的標準來量度中國，我不明白如何得出這方法及究竟何謂中國的標準。另一方面，馮弟兄亦提出我們沒有經過火煉，故此沒有資格批評中國，但既然我們未經火煉，我們是否應該接納中國的革命果實，向中國的革命經驗俯首？再者，怎樣才算經過火煉？

(十三)我們不應該坐在冷氣房間內談社會公義或批判中國，我們要以行動去彰顯公義。我們要放棄中產階級享樂安逸的心態，要切實地走到勞苦大衆中去，但倘若要徹底認同勞苦大衆的話，我能否仍然擁有三房兩廳的住所，為太太增添首飾新裝，甚至保持每主日崇拜後上茶樓的生活習慣？以行動彰顯社會公義是急需的，但落實到我——及自己的家庭——的層面上時，要如何實行？甚麼是基督徒應有的生活方式？怎樣才算簡單的生活（SIMPLE LIFE）？這是我渴望知道，亦盼望大家討論的。

寫了這許多，雖然煩雜無章，却是心底裏的感受和疑惑，希望藉此引起弟兄姊妹更誠、更深的交通。

李展强

徵求訂戶

假如在大專界的戰場上，我們肯定了一份基督徒刊物的戰略性，假如在香港基督教期刊中，我們肯定了橄欖的角色，那麼，爲着更有效地把橄欖的異象傳開，你願否花數分鐘的時間，幫我們一點忙……。

訂閱橄欖固然是對我們最佳的支持。可是，我們也需要你爲這一份文字事奉工作代禱，奉獻，更需要你替橄欖作一點介紹。請你現在於下列空格中塡上你親友的姓名地址，然後將之投寄，我們便會隨即給他們寄上宣傳資料。

請用一點適合的實際行動，讓我們更淸楚地明白你的支持！

姓名 ____________________ 姓名 ____________________

地址 ____________________ 地址 ____________________

姓名 ____________________ 姓名 ____________________

地址 ____________________ 地址 ____________________

橄欖 香港大專基督徒學生雜誌

…… 一份直言、敢言、獨立，勇於探討難題的雜誌
…… 一個作爲基督徒知識份子思想交流的公開論壇
…… 一度溝通香港教會與大專基督徒學生界的橋樑

香港大學基督徒團契出版　　總代理：福音閱覽室

編者的話

● FRANCIS SCHAEFFER 在其名著 ESCAPE FROM REASON 中這樣說：「假如要把福音有效地傳開，就得先把握住當代的思想形式。………假如想了解現時的思想潮流，我們必須循歷史的痕跡去追尋，細心研究思想上的發展過程。」要去理解我們所處的時代，這是沒有人會不同意的；基督徒要去了解神學思想上的演變和現況，更加是需要樹立的觀念。陳若愚先生所負責的「近代神學」專欄定必對我們大有裨益。

● 在「神是全能全善的嗎？」一文中，梁燕城先生嘗試去解答苦難與罪惡的問題。雖然全文稍長，但因爲推理性的文章適宜一次讀完，所以我們將全篇於今期刊出。也相信此文可以帮助我們更認識我們所信靠的神。

● 「關心社會」是現在基督教圈子裏一個觸目的課題。橄欖以前也曾刊登不少文章，談及基督徒對社會應有的責任。但大多數的討論多環繞於理論的層面。態良儉弟兄的「落實關社的實踐」不啻爲一個新的開始；他所提出的把關心社會首先實踐於儉樸生活中的看法，也是對今日基督徒的一項挑戰。不過，我們是十分歡迎在這問題上其他不同意見的討論的。

● 我們計劃每一期都有一篇譯文出現。今期的「社會科學：朋友？敵人？」討論信仰和社會科學（尤其心理學和社會學）的關係。

● 綠野君的「浪淘盡」描繪了一個頗爲叫人不安的現象：畢業生的「傷亡」。我們的讀者當中，不乏剛考完 DEGREE 試的兄姐，衷心盼望你將會是黃興華，而不是何志傑！

香港大學基督徒團契

會長　金新宇教授

主席　蕭壽華

橄欖出版委員會

出版秘書	李志雄
總編輯	梁汝照
助理總編輯	陸順樑
	胡運好
編輯	彭紹華
	盧佳定
	吳偉文
	張煦羣
	岑詠裳
聯絡編輯	溫淑琼
	李月娥
	程佩玲
	崔妙姍
文書	呂婉貞
業務、財政	麥禮煥
設計	何德華

通訊處　香港西營盤郵局郵箱20379號
總代理　福音閱覽室　電話：3－674694
九龍德成街2號B 二樓
承　印　藍馬柯式印務公司　電話：5－791570
香港銅鑼灣摩頓台灣景樓十八樓A 2
排　版　中文打字服務社　電話：5－793443

訂閱八期港幣十八元
（海外訂戶美金六元
或港幣廿八元）
滙票或支票請寄
evangelical reading room

稿例

(一) 稿件以中文爲主，但亦歡迎英文稿。
(二) 來稿請附眞實姓名、性別及地址，如用筆名請註明。
(三) 中文稿請用原稿紙繕寫，英文稿則請打字，一紙勿兩面用。
(四) 編者有權删改稿件，如不欲删改，請註明。
(五) 本刊不設稿酬。
(六) 如不採用，恕不奉覆，如欲退稿，請附回郵。
(七) 來稿請寄本刊通訊地址。

橄欖 香港大專基督徒學生雜誌

一份直言、敢言、獨立、勇於探討難題的雜誌

一個作爲基督徒知識份子思想交流的公開論壇

一度溝通香港教會與大專基督徒學生界的橋樑

第十八卷　第三期　一九七七年五月　版權所有

目錄

香港大學基督徒團契出版　零售每本港幣二元五角